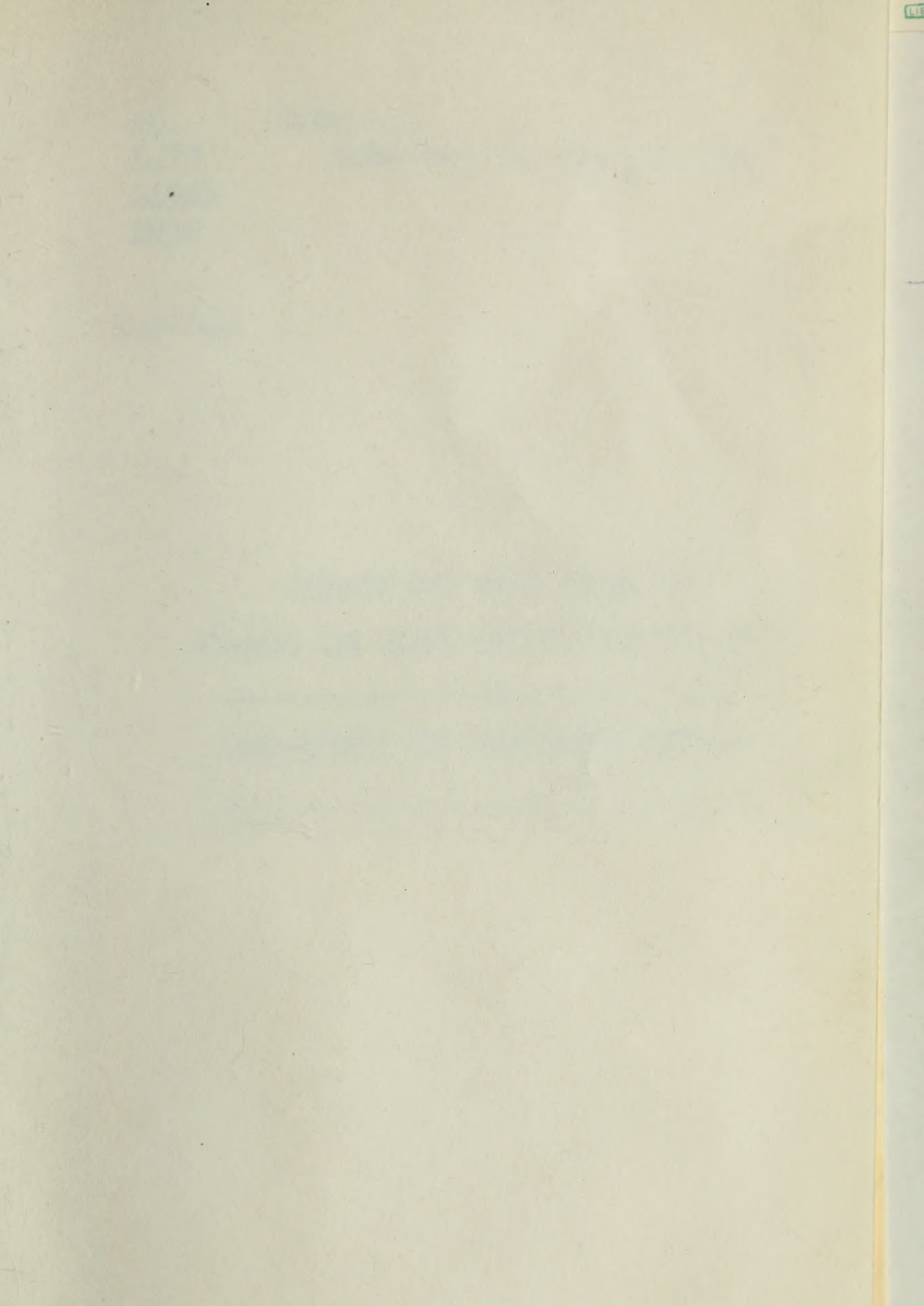


Shên-hui
Shên-hui ho shang i chi



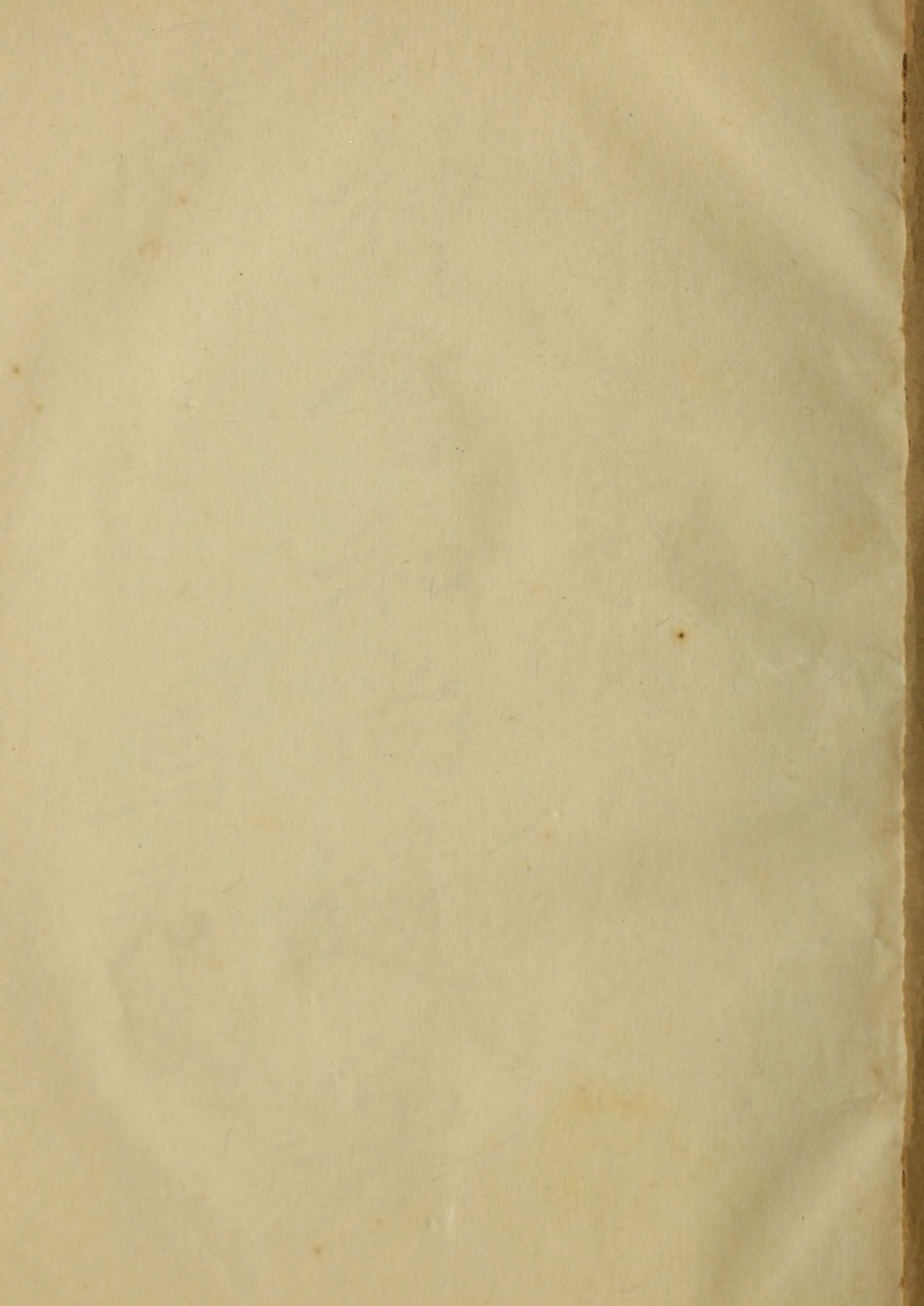


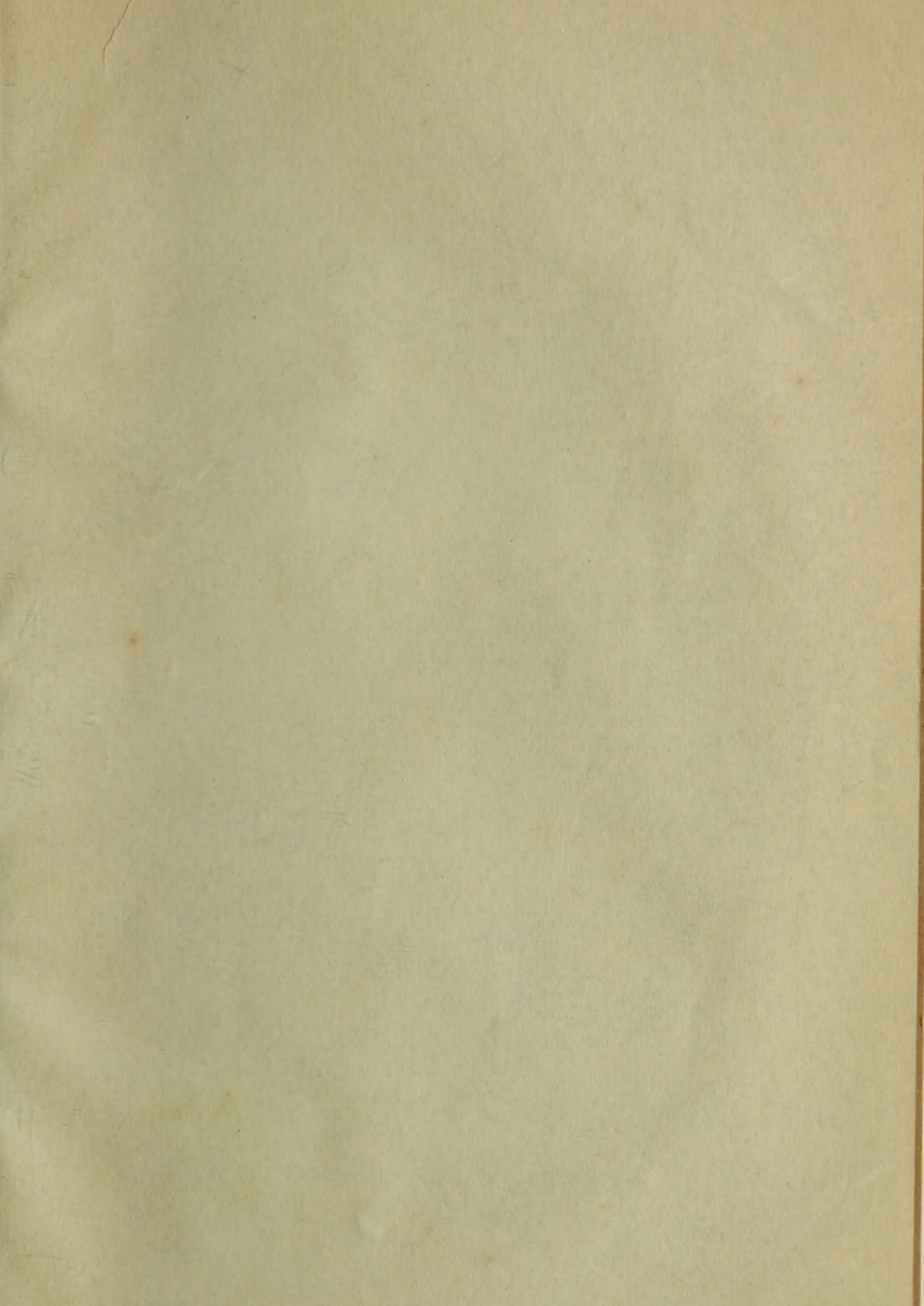
胡適校敦煌唐寫本

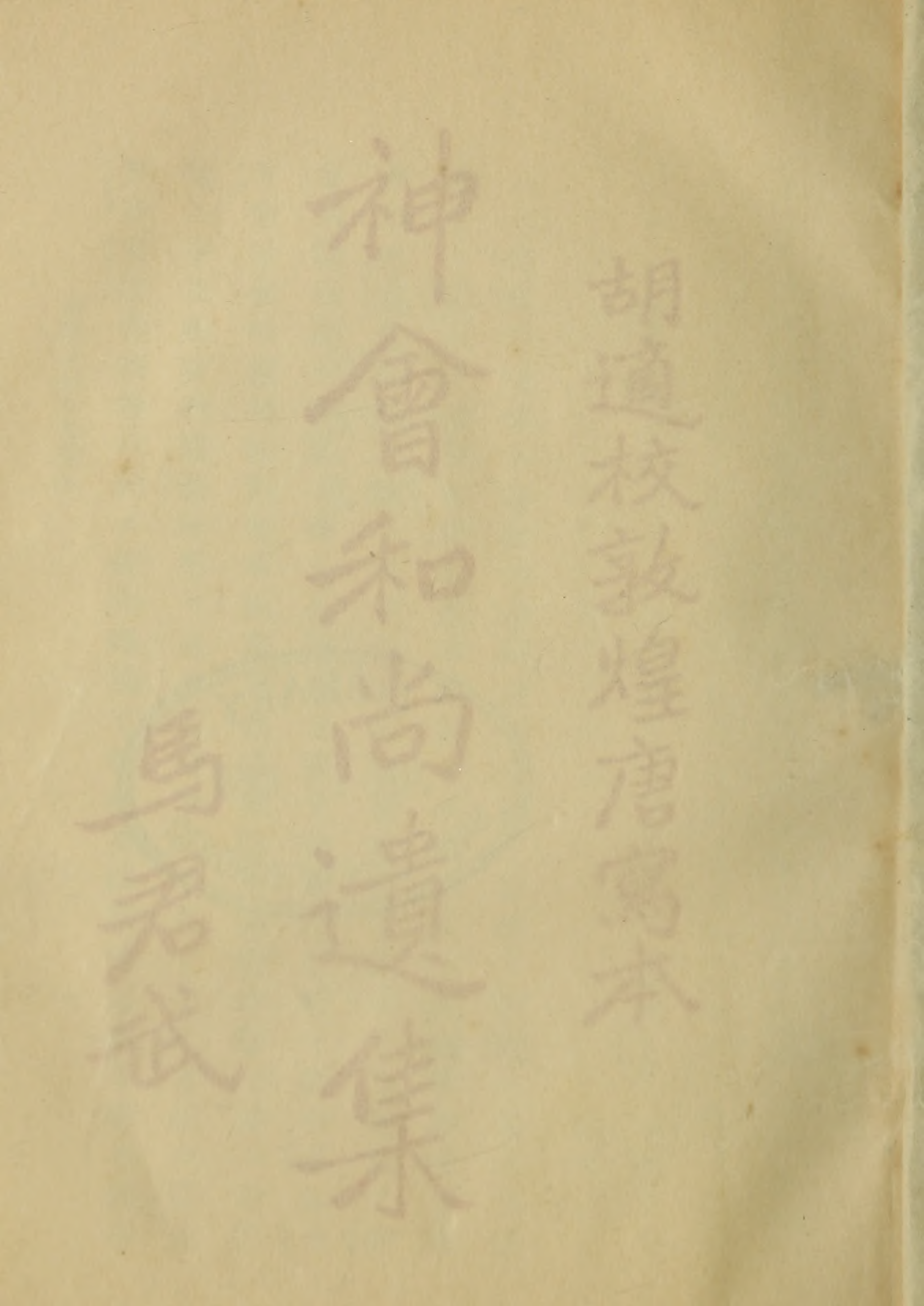
神會和尚遺集

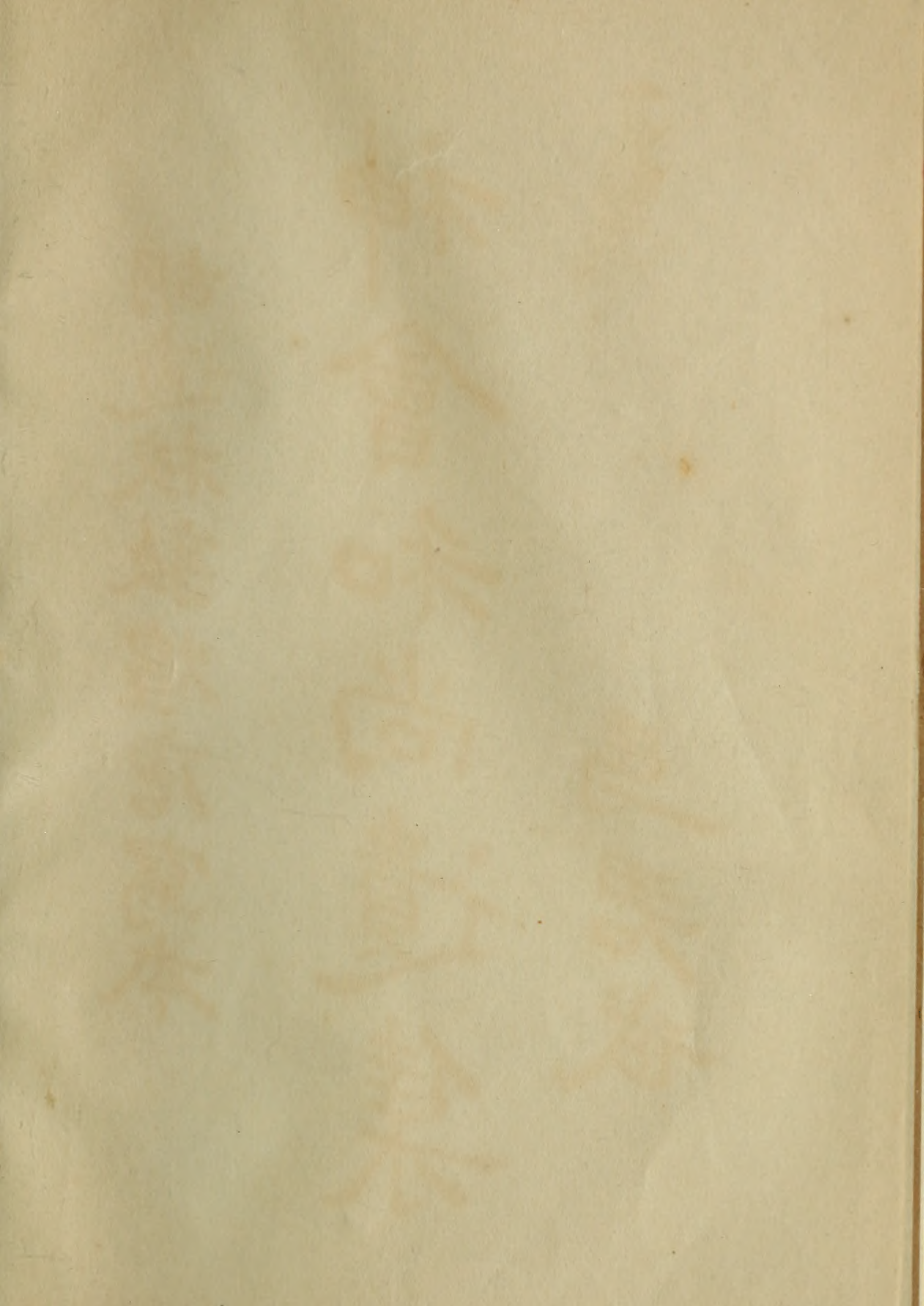
馬君武








神會和尚遺集
胡適校敦煌唐寫本
馬君武



胡適校敦煌唐寫本

神會和尚遺集

馬君武


LIBRARY
JUL 17 1969
UNIVERSITY OF TORONTO

自序

民國十三年，我試作中國禪學史稿，寫到了慧能，我已很懷疑了；寫到了神會，我不能不擱筆了。我在宋高僧傳裏發現了神會和北宗奮鬥的記載，又在宗密的書裏發現了貞元十二年敕立神會爲第七祖的記載，便決心要搜求關于神會的史料。但中國和日本所保存的禪宗材料都不夠滿足我的希望。我當時因此得一個感想：今日所存的禪宗材料，至少有百分之八九十是北宋和尚道原贊寧契嵩以後的材料，往往經過了種種妄改和僞造的手續，故不

可深信。我們若要作一部禪宗的信史，必須先搜求唐朝的原料，必不可輕信五代以後改造過的材料。

但是，我們向何處去尋唐朝的原料呢？當時我假定一個計畫，就是向敦煌所出的寫本裏去搜求。敦煌的寫本，上起南北朝，下訖宋初，包括西曆五百年至一千年的材料，正是我要尋求的時代。況且敦煌在唐朝並非僻遠的地方，兩京和各地禪宗大師的著作也許會流傳到那邊去。

恰好民國十五年我有機會到歐洲去，便帶了一些參考材料，準備去看倫敦巴黎兩地所藏的敦煌卷子。九月中我在巴黎發見了三種神會的語錄，十一月中又在倫敦發見了神會的顯宗記。此外還有一些極重要的禪宗史料。我假定的計畫居然有這樣大的靈驗，

已超過我出國之前的最大奢望了。

十六年歸國時，路過東京，見着高楠順次郎先生，常盤大定先生。矢吹慶輝先生，始知矢吹慶輝先生從倫敦影得敦煌本壇經，這也是禪宗史最重要的材料。

高楠，常盤，矢吹諸博士都勸我早日把神會的遺著整理出來。但我歸國之後，延擱了兩年多，始能把這四卷神會遺集整理寫定；我另作了一篇神會傳，又把景德傳燈錄卷二十八所收神會語錄三則鈔在後面，作一個附錄。全書共遺集四卷，跋四首，傳一篇，附錄一卷，各寫兩份，一份寄與高楠博士，供他續刊大藏經的採用，一份在國內付印，即是此本。

神會是南宗的第七祖，是南宗北伐的總司令，是新禪學的建

立者，是壇經的作者。在中國佛教史上，沒有第二人比得上他的功勳之大，影響之深。這樣偉大的一個人物，却被埋沒了一千年之久，後世幾乎沒有人知道他的名字了。幸而他的語錄埋藏在敦煌石窟裏，經過九百年的隱晦，還保存二萬字之多，到今日從海外歸來，重見天日，使我們得重見這位南宗的聖保羅的人格言論，使我們得詳知他當日力爭禪門法統的偉大勞績，使我們得推翻道原契嵩等人妄造的禪宗僞史，而重新寫定南宗初期的信史：這豈不是我們治中國佛教史的人最應該感覺快慰的嗎？

我借這個機會要對許多朋友表示很深厚的感謝。我最感激的是：

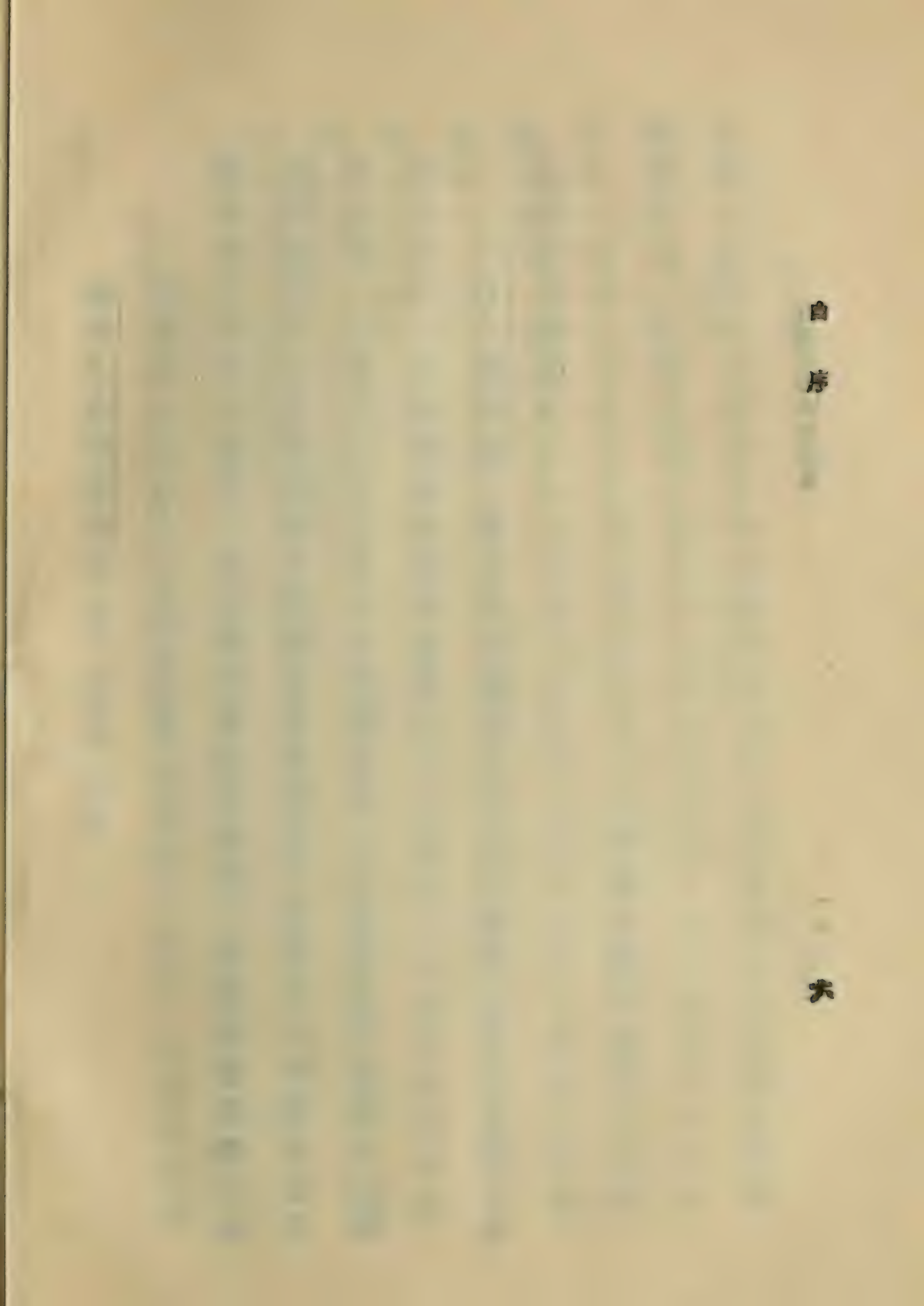
倫敦大英博物院的 Dr. Lionel Giles,

巴黎的 Professo Paul Pelliot,

沒有他們的熱心援助，我不會得着這些材料。此外我要感謝日本矢吹慶輝博士寄贈敦煌本壇經影本的好意。我得着矢吹先生縮影本之後，又承 Dr. Giles 代影印倫敦原本。不久我要把敦煌本壇經寫定付印，作爲神會遺集的參考品。

余昌之周道謀二先生和汪協如女士校印此書，功力最勤，也是我很感謝的。

十九，四，一○



荷澤大師神會遺集總目

荷澤大師神會傳目次

荷澤大師神會傳

參攷書

神會語錄　敦煌本

六祖壇經　敦煌本　又明藏本

菩提達磨南宗定是非論　敦煌本

曆代法寶記　敦煌本

宗密的慧能神會略傳　圓覺大疏鈔卷三下（省稱「圭傳」），文多錯誤，用宗密圓覺經略疏鈔（省稱「略鈔」）及淸遠圓覺經疏鈔隨文要解（省稱「隨解」）

兩本參校。

宗密　禪門師資承襲圖（省稱「圭圖」）

宗密　禪源諸詮集都序（省稱「禪源序」）

贊寧　宋高僧傳卷八（省稱「宋僧傳」）

道原　景德傳燈錄卷五（省稱「燈錄」）

全唐文

唐文拾遺

曹溪大師別傳　續藏經二編乙，十九套，五冊

一　神會與慧能

神會，襄陽人，姓高氏。（圭傳作姓萬，又作姓嵩，皆字之誤。各書皆作高。）

宋高僧傳說他

年方幼學，厥性惇明。從師傳授五經，克通幽賾；次尋莊老，靈府廓然。覽後漢書，知浮圖之說，由是於釋教留神，乃無仕進之意。辭親投本府國昌寺顥元法師下出家。其諷誦羣經，易同反掌。全大律儀，匪貪講貫。開

嶺表曹侯溪慧能禪師盛揚法道，學者駿奔，乃效善財南方參問。裂裳裹足，以千里為跬步之間耳。……居曹溪數載，後徧尋名跡。

宋僧傳所據，似是碑版文字，其言最近情理。王維受神會之託，作慧能碑文，末段云：

弟子曰神會，遇師於晚景，聞道於中年。

宋僧傳與燈錄都說神會初見慧能時，年十四，則不得為「中年」。慧能死於先天二年（七一三），年七十六。宋僧傳說神會死於上元元年（七六〇），年九十三歲。據此，慧能死時，神會年已四十六歲，正是所謂「遇師於晚景，聞道於中年」。宋僧傳說神會死於乾元元年（七五八），年七十五，則慧能死時他只有三十歲；燈錄說他死於

上元元年（七六〇），年七十五，則慧能死時他只有二十八歲，都不能說是「中年」。以此推之，宋僧傳似最可信，王維碑文作於神會生時，最可以為證。

圭傳又說神會先事北宗神秀三年，神秀被召入京（在七〇〇年），他才南遊，依曹溪慧能，其時年十四。宗密又於慧能略傳下說：

有襄陽神會，年十四，往謁。因答「無住（本作位，依燈錄改）為本，見即是主」（主字本作性，依燈錄改），杖（本作校，略鈔作杖，隨解云，以杖試為正。）試諸難，夜喚審問，兩心既契，師資道合。

神會北遊，廣其聞見，於西京受戒。景龍年中（西曆七〇七—七〇九），却歸曹溪。大師知其純熟，遂默授密語。緣達

磨懸記，六代後命如懸絲，遂不將法衣出山。（圓覺大疏鈔卷三下）

宗密在禪門師資承襲圖裏引「祖宗傳記」云：

年十四來謁和尙。和尙問：「知識遠來大艱辛，將本來否？」答，「將來。」「若有本，卽合識主。」答，「神會以無住爲本，見卽是主。」大師云，「遮沙彌爭敢取次語！」便以杖亂打。師於杖下思惟，「大善知識，歷劫難逢。今旣得遇，豈惜身命？」

傳燈錄全採此文，幾乎不改一字。宗密自言是根據于「祖宗傳記」，可見此種傳說起于宗密之前。宗密死于會昌五年（八四一），已近九世紀中葉了。其時神會久已立爲第七祖，此項傳說之起

來，當在八世紀下期至九世紀之間。宋僧傳多採碑傳，便無此說，故知其起於神會死後，是碑記所不載的神話。

大概神會見慧能時，已是中年的人，不久慧能便死了。敦煌本壇經說：先天二年，慧能將死，與衆僧告別，

> 法海等衆僧聞已，涕淚悲泣，唯有神會不動，亦不悲泣。六祖言：「神會小僧，却得善等（明藏本作「善不善等」）、毀譽不動。餘者不得。……」

最可注意的是慧能臨終時的預言，——所謂「懸記」：

> 上座法海向前言，「大師，大師去後，衣法當付何人？」大師言，「法卽付了，汝不須問。吾滅後二十餘年，邪法遼亂，惑我宗旨。有人出來，不惜身命，第佛敎是

非，竪立宗旨，即是吾正法。衣不合轉。……」

此一段今本皆無，僅見於敦煌寫本壇經，此是壇經最古之本，其書成於神會或神會一派之手筆，故此一段暗指神會在開元天寶之間「不惜身命，第佛教是非，竪立宗旨」的一段故事。

更可注意的是明藏本的壇經（縮刷藏經本）也有一段慧能臨終的懸記，與此絕不相同，其文云：

> 又云：吾去七十年，有二菩薩從東方來，一出家，一在家，同時興化，建立吾宗，締緝伽藍，昌隆法嗣。

這三十七個字，後來諸本也都沒有。明藏本壇經的原本出於契嵩的改本。契嵩自稱得着「曹溪古本」，其實他的底本有兩種，一是古本壇經，與敦煌本相同；一是曹溪大師別傳，有日本傳本。

依我的考證，曹溪大師別傳作於建中二年（七八一），正當慧能死後六十八年，故作者揑造這段懸記。契嵩當十一世紀中葉，已不明瞭神會當日「竪立宗旨」的故事了，故改用了這一段七十年後的懸記。（參看我的「跋曹溪大師別傳」）

二十餘年後建立宗旨的預言是神會一派造出來的，此說有宗密爲證。宗密在禪門師資承襲圖裏說：

傳末又云：和尚（慧能）將入涅槃，默受密語於神會，語云：「從上已來，相承准的，只付一人。內傳法印，以印自心，外傳袈裟，標定宗旨。然我爲此衣，幾失身命。達磨大師懸記云：至六代之後，命如懸絲。即汝是也。是以此衣宜留鎮山。汝機緣在北，即須過嶺。二十

年外，當弘此法，廣度衆生。」

這是一證。宗密又引此傳云：

和尚臨終，門人行滔，超俗，法海等問和尚法何所付。和尚云，「所付囑者，二十年外，於北地弘揚。」又問誰人。答云，「若欲知者，大庾嶺上，以網取之。」

（原注：相傳云，嶺上者，高也。荷澤姓高，故密示耳。）

這是二證。凡此皆可證壇經是出於神會或神會一派的手筆。敦煌寫本壇經留此一段二十年懸記，使我們因此可以考知壇經的來歷，眞是中國佛教史的絕重要史料。關於壇經問題，後文有詳論。

二　滑臺大雲寺定宗旨

宋僧傳說神會

居曹溪數載，後徧尋名跡。開元八年（七二〇），敕配住南陽龍興寺。續於洛陽大行禪法，聲彩發揮。

開元八年，神會已五十三歲，始住南陽龍興寺。神會語錄第一卷中記南陽太守王弼（弼？）及內鄉縣令張萬頃問法的事，又記神會「問人口債」到南陽，見侍御史王維，王維稱「南陽郡有好大

德，有佛法甚不可思議」。這都可見神會曾在南陽。因爲他久住南陽，故有債可討。

圭傳說：

又因南陽答王趙公三車義，名漸聞於名賢。

王趙公即王琚，是玄宗爲太子時同謀除太平公主一黨的大功臣，封趙國公。開元天寶之間，他做過十五州的刺史，兩郡的太守。十五州之中有鄧州，他見神會當是他做鄧州刺史的時代，約在開元晚年。（他死在天寶五年。）三車問答全文見神會語錄第一卷。

據南宗定是非論（神會語錄第二卷），神會於開元廿二年（七三四）正月十五日在滑臺大雲寺設無遮大會，建立南宗宗旨，並且攻擊當日最有勢力的神秀門下普寂大師。這正是慧能死後的二十一年。圭

傳說：

「能大師滅後二十年中，曹溪頓旨沉廢於荆吳，嵩嶽漸門熾盛於秦洛。普寂禪師，秀弟子也，謬稱七祖，二京法主，三帝門師，朝臣歸崇，敕使監衞。雄雄若是，誰敢當衝？嶺南宗途甘從毀滅。」

此時確是神秀一派最得意之時。神秀死於神龍二年（七〇六），張說作大通禪師碑，稱為「兩京法主，三帝國師」。（三帝謂則天帝，中宗，睿宗）神秀死後，他的兩個大弟子，普寂和義福，繼續受朝廷和民衆的熱烈的尊崇。義福死於開元二十四年，謚為大智禪師；普寂死於二十七年，謚為大照禪師。神秀死後，中宗為他在嵩山嶽寺起塔，此寺遂成為此宗的大本營，故宗密說「嵩岳漸門熾盛於秦

洛」。

張說作神秀的碑，始詳述此宗的傳法世系如下：

自菩提達磨天竺東來，以法傳慧可，慧可傳僧璨，僧璨傳道信，道信傳弘忍，繼明重跡，相承五光。（全唐文二三一）

這是第一次記載此宗的傳法世系。李邕作嵩岳寺碑，也說：

達摩菩薩傳法於可，可付於璨，璨受於信，信恣於忍，忍鍾於今和尙寂。（全唐文二六三）

這就是宗密所記普寂「謬稱七祖」的事。神會語錄（第三卷）也說：

今普寂禪師自稱第七代，妄豎和尙（神秀）爲第六代。

李邕作大照禪師碑，也說普寂臨終時

誨門人曰：吾受託先師，傳茲密印。遠自達摩菩薩導於可，可進於璨，璨鍾於信，信傳於忍，忍授於大通，大通貽於吾，今七葉矣。（全唐文二六二）

嚴挺之作義福的碑，也有同樣的世系：

禪師法輪始自天竺達摩，大教東派三百餘年，獨稱東山學門也。自可，璨，信，忍，至大通，遞相印屬。大通之傳付者，河東普寂與禪師二人，即東山繼德七代於茲矣。（全唐文二八〇）

這個世系本身是否可信，那是另一問題，我在此且不討論。當時神秀一門三國師，他們的權威遂使這世系成為無人敢疑的法統。這時候，當普寂和義福生存的時候，忽然有一個和尚出來擂

斥這法統是僞造的，指斥弘忍不曾傳法給神秀，指出達磨一宗的正統法嗣是慧能而不是神秀，指出北方的漸門是旁支而南方的頓敎是眞傳。——這個和尙便是神會。

圭傳又說：

> 法信衣服，數被潛謀。傳授碑文，兩遇磨換。

圭圖也說：

> 能和尙滅度後，北宗漸敎大行，因成頓門弘傳之障。曹溪傳授碑文，已被磨換。故二十年中，宗敎沉隱。

磨換碑文之說，大概全是揑造的話。慧能死後未有碑誌，有二證。王維受神會之託作慧能的碑文，其文尙存（全唐文三二六），文中不提及舊有碑文，更沒有磨換的話。此是一證。圭傳又說，「據

碑文中所叙，荷澤親承付屬。」據此則所謂「曹溪傳授碑文」已記有神會傳法之事。然則慧能臨終時又何必隱瞞不說，而僅說二十年外的懸記呢？此是二證。

歷代法寶記（大正大藏經五十一卷，頁一八二）也說慧能死後，「太常寺丞韋據造碑文，至開元七年，被人磨改，別造碑文。近代報修，侍郎宋鼎撰碑文。」這也是虛造故實，全不可信。

今據巴黎所藏敦煌寫本之南宗定是非論及神會語錄第三殘卷所記滑臺大雲寺定南宗宗旨的事，大致如下。

唐開元二十二年正月十五日，神會在滑臺大雲寺演說「菩提達摩南宗」的歷史，他大膽地提出一個修改的傳法世系，說

> 達摩……傳一領袈裟以爲法信，授與惠可，惠可傳僧

璨，璨傳道信，道信傳弘忍，弘忍傳惠能，六代相承，連綿不絕。

他說：

神會今設無遮大會，兼莊嚴道場，不為功德，為天下學道者定宗旨，為天下學道者辨是非。

他說：

秀禪師在日，指第六代傳法袈裟在韶州，口不自稱為第六代。今普寂禪師自稱第七代，妄豎和尚為第六代，所以不許。

他又說，久視年中，則天召秀和尚入內，臨發之時，秀和尚對諸道俗說：

韶州有大善知識，元是東山忍大師付屬，佛法盡在彼處。

這都是很大膽的挑戰。其時慧能與神秀都久已死了，死人無可對證，故神會之說無人可否證。但他又更進一步，說傳法袈裟在慧能處，普寂的同學廣濟曾於景龍三年十一月到韶州去偷此法衣。此時普寂尚生存，但此等事也無人可以否證，只好讓神會自由捏造了。

當時座下有崇遠法師，人稱為「山東遠」，起來質問道：

普寂禪師名字蓋國，天下知聞，衆口共傳，不可思議。如此相非斥，豈不與身命有讎？

神會侃侃地答道：

我自料簡是非，定其宗旨。我今謂弘揚大乘，建立正法，令一切衆生知聞，豈惜身命？

這種氣概，這種搏獅子的手段，都可以震動一時人的心魄，故滑臺定宗旨的大會確有「先聲奪人」的大勝利。先聲奪人者，只是先取攻勢，叫人不得不取守勢。神會此時已是六十七歲的老師。我們想像一個眉髮皓然的老和尚，在這莊嚴道場上，登師子座，大聲疾呼，攻擊當時「勢力連天」的普寂大師，直指神秀門下「師承是傍，法門是漸」（宗密承襲圖中語），這種大膽的挑戰當然能使滿座的人震驚生信。即使有少數懷疑的人，他們對於神秀一門的正統地位的信心也遂不能不動搖了。所以滑臺之會是北宗消滅的先聲，也是中國佛教史上的一大革命。圭傳說他「龍鱗虎尾，

殉命忘軀」，神會這一回眞可說是「批龍鱗，履虎尾」的南宗急先鋒了。

二　菩提達摩以前的傳法世系

在滑臺會上，崇遠法師問：

唐國菩提達摩既稱其始，菩提達摩西國復承誰後？又經幾代？（語錄第三卷）

這一問可糟了！自神秀以來，只有達摩以下的世系，却沒有人提起達摩以前的世系問題。神會此時提出一個極大膽而又大謬誤的答案，他說：

菩提達摩爲第八代。……自如來付西國與唐國，總經有一十三代。

這八代是：

如來

（1）迦葉

（2）阿難

（3）末田地

（4）舍那婆斯

（5）優婆崛

（6）須婆蜜（當是「婆須蜜」之誤。）

（7）僧伽羅叉

（8）菩提達摩

崇遠又問：

據何得知菩提達摩西國爲第八代？

神會答道：

據禪經序中，具明西國代數。又惠可禪師親於嵩山少林寺問菩提達摩，答一如禪經序中說。

在這一段話裏，神會未免大露出馬脚來了！禪經即是東晉佛陀跋陀羅在廬山譯出的達摩多羅與佛大先二人的「修行方便論」，俗稱爲禪經。其首段有云：

佛滅度後，尊者大迦葉，尊者阿難，尊者末田地，尊者舍那婆斯，尊者優婆崛，尊者婆須密，尊者僧伽羅叉，

尊者達摩多羅，乃至尊者不若蜜多羅，諸持法者，以此慧燈，次第傳授。我今如其所聞而說是義。

神會不懂梵文，又不考歷史，直把達摩多羅（Dharmatrata）認作了菩提達摩（Bodhidharma）。達摩多羅生在「晉中興之世」（見出三藏記十，焦鏡法師之後出雜阿毗曇心序），禪經在晉義熙時已譯出，其人遠在菩提達摩之先。神會這個錯誤是最不可恕的。他怕人懷疑，故又造出慧可親問菩提達摩的神話。前者還可說是錯誤，後者竟是有心作僞了。

但當日的和尙，尤其是禪宗的和尙，大都是不通梵文又不知歷史的人。當時沒有印板書，書籍的傳播很難，故考證校勘之學無從發生。所以神會認達摩多羅和菩提達摩爲一個人，不但當時

無人斥駁，歷千餘年之久也無人懷疑。敦煌寫本中往往有寫作「菩提達摩多羅」的！

但自如來到達摩，一千餘年之中，豈止八代？故神會的八代說不久便有修正的必要了。北宗不承認此說，於是有東都淨覺的七代說，只認譯出楞伽經的求那跋陀羅為第一祖，菩提達摩為第二祖。（見敦煌寫本楞伽師資記，倫敦與巴黎各有一本。）多數北宗和尚似固守六代說，不問達摩以上的世系，如杜朏之傳法寶記（敦煌寫本，巴黎有殘卷。）雖引禪經序，而仍以達摩為初祖。南宗則紛紛造達摩以上的世系，以為本宗光寵，大率多引據付法藏傳，有二十三世說，有二十四世說，有二十五世說，又有二十八九世說。唐人所作碑傳中，各說皆有，不可勝舉。又有依據僧祐出三藏記中之薩婆多部

世系而立五十一世說的，如馬祖門下的惟寬即以達摩爲五十一世，慧能爲五十六世。（見白居易傳法堂碑）但八代太少，五十一世又太多，故後來漸漸歸到二十八代說。二十八代說是用付法藏傳爲根據，以師子比丘爲第二十三代；師子以下，又僞造四代，而達摩爲第二十八代。此僞造的四代，紛爭最多，久無定論。宗密所記，及日本所傳，如下表：

（23）師子比丘
（24）舍那婆斯
（25）優婆崛
（26）婆須密
（27）僧伽羅叉

（28）達磨多羅

直到北宗契嵩始明白此說太可笑，故升婆須密爲第七代，師子改爲第二十四代，而另僞造三代如下：

（25）婆舍斯多

（26）不如密多

（27）般若多羅

（28）菩提達摩

今本之景德傳燈錄之二十八祖，乃是依契嵩此說追改的，不是景德原本了。

二十八代之說，大概也是神會所倡，起於神會的晚年，用來替代他在滑臺所倡的八代說。我所以信此說也倡於神會，有兩層

證據。第一，敦煌寫本的六祖壇經出於神會一系，上文我已說過了。其中末段已有四十世說，前有七佛，如來為第七代，師子為第三十代，達摩為第三十五代，慧能為四十代。自如來到達摩共二十九代，除去旁出的末田地，便是二十八代。這一個證據使我相信此說出于神會一系之手。但何以知此說起於神會晚年呢？

第二，李華作天台宗左溪大師碑（全唐文三二〇），已說：

> 佛以心法付大迦葉，此後相承，凡二十九世，至梁魏間，有菩薩僧菩提達摩禪師傳楞伽法。

左溪卽是元朗，死於天寶十三載（七五四）。其時神會尙未死，故我推想此說起于神會晚年，也許卽是他自己後來改定之說。但南宗定是非論作于開元二十二年，外間已有流傳，無法改正了，故敦

煌石室裏遺保存此最古之八代說，使我們可以窺見此說演變的歷史。

二十八代說的前二十三代的依據是付法藏傳。付法藏傳即是付法藏因緣傳（縮刷藏經「藏」九），號稱「元魏西域三藏吉迦夜共曇曜譯」。此書的眞僞，現在已不容易考了。但天台智顗在隋開皇十四年（五九四）講摩訶止觀，已用此傳，歷敘付法藏人，自迦葉至師子，共二十三人，加上末田地，則爲二十四人。天台一宗出於南嶽慧思，慧思出於北齊慧文，慧文多用龍樹的諸論，故智顗說他直接龍樹，「付法藏中第十三師」。南嶽一宗本有「九師相承」之說，見於唐湛然的止觀輔行傳弘決卷第一。但智顗要尊大其宗門，故掃除此說，而採用付法藏傳，以慧文直接龍樹，認「龍樹

是高祖師」。這是天台宗自造法統的歷史。後來神秀一門之六代法統，和南宗的八代說與二十八代等說，似是抄襲智顗定天台法統的故智。付法藏傳早經天台宗採用了，故南宗也就老實採用此書做他們的根據了。

宋僧傳在慧能傳中說：

> 弟子神會，若顏子之於孔門也。勤勤付囑，語在會傳。（按會傳無付囑事。）會於洛陽荷澤寺崇樹能之眞堂，兵部侍郎宋鼎爲碑焉。會序宗脈，從如來下西域諸祖外，震旦凡六祖，盡圖繢其影。太尉房琯作六葉圖序。

神會在洛陽所序「西域諸祖」，不知是八代，還是二十八代。大概已是二十八代了。

四　頓悟的教義

神會在滑臺洛陽兩處定南宗宗旨，豎立革命的戰略，他作戰的武器只有兩件：一是攻擊北宗的法統，同時建立南宗的法統；一是攻擊北宗的漸修方法，同時建立頓悟法門。上兩章已略述神會爭法統的方法了，本章要略述神會的頓悟教旨。

宗密在圓覺大疏鈔卷三下，禪門師資承襲圖，及禪源諸詮集都序裏，都曾敘述神會的教旨。我們先看他怎麼說。宗密在大疏

鈔裏說荷澤一宗的教義是：

謂萬法旣空，心體本寂，寂卽法身。卽寂而知，知卽眞智。亦名菩提涅槃。……此是一切衆生本源淸淨心也。是自然本有之法。言「無念爲宗」者，旣悟此法本寂本知，理須稱本用心，不可遂起妄念。但無妄念，卽是修行。故此一門宗於無念。

在承襲圖與禪源序裏，宗密述荷澤一宗的教義，文字略相同，今取禪源序爲主，述神會的宗旨如下：

諸法如夢，諸聖同說。故妄念本寂，塵境本空。空寂之心，靈知不昧。卽此空寂之知是汝眞性。任迷任悟，心本自知，不藉緣生，不因境起。知之一字，衆妙之門。

由無始迷之，故妄執身心爲我，起貪瞋等念。若得善友開示，頓悟空寂之知。知且無念無形，誰爲我相人相？覺諸相空，心自無念。念起卽覺，覺之卽無。修行妙門，唯在此也。故雖備修萬行，唯以無念爲宗。但得無念知見，則愛惡自然淡泊，悲智自然增明，罪業自然斷除，功行自然增進。旣了諸相非相，自然无修之修。煩惱盡時，生死卽絕。生滅滅已，寂照現前。應用無窮，名之爲佛。

宗密死在會昌元年（八四一），離神會的時代不遠，他又自認爲神會第四代法嗣，故他的敘述似乎可以相信。但我們終覺得宗密所敘似乎不能表現神會的革命精神，不能叫我們明白他在歷史上

佔的地位。我們幸有敦煌寫本的神會語錄三卷，其中所記是神會的問答辨論，可以使我們明白神會在當日爭論最猛烈，主張最堅決的是些什麼問題。這些問題，舉其要點，約有五項：

一，神會的教義的主要點是頓悟。頓悟之說，起源甚早，最初倡此說的大師是慧遠的大弟子道生，即是世俗所稱爲「生公」的。道生生當晉宋之間，死于元嘉十一年（四三四）。他是「頓宗」的開山祖師，即是慧能神會的遠祖。慧皎高僧傳說：

生既潛思日久，徹悟言外，乃喟然歎曰，「夫象以盡意，得意則象忘。言以詮理，入理則言息。自經典東流，譯人重阻，多守滯文，鮮見圓義。若忘筌取魚，始與可言道矣。」於是校練空有（此三字從僧祐原文，見出三藏記十五），

研思因果，乃言「善不受報」「頓悟成佛」。又著二諦論，佛性當有論，法身無色論，佛無淨土論，應有緣論等，籠罩舊說，妙有淵旨。而守文之徒多生嫌嫉。與奪之聲紛然競起。又六卷泥洹（涅槃經）先至京都，生剖析經理，洞入幽微，乃說一闡提人皆得成佛。（一闡提人，梵文icchantika，是不信佛法之人。）於時大涅槃經未至此土，孤明先發，獨見忤衆，於是舊學僧黨以爲背經邪說，譏忿滋甚。遂顯於大衆，擯而遣之。生於四衆之中正容誓曰，「若我所說反於經義者，請於現身即表厲疾。若與實相不相違背者，願捨壽之時據師子座。」言竟，拂衣而逝。……以元嘉七年投跡廬岳，銷影巖阿，怡然自得。

俄而大涅槃經至於京都，果稱闡提皆有佛性，與前所說，若合符契。生既獲斯經，尋即建講。以宋元嘉十一年冬十月庚子，於廬山精舍昇於法座，……法席將畢，……端坐正容隱几而卒。……於是京邑諸僧內慚自疚，追而信服。（卷七。此傳原文出於僧祐所作道生傳，故用出三藏記十五所收原傳校改。）

這是中國思想對於印度思想的革命的第一大炮。革命的武器是「頓悟」。革命的對象是那積功積德，調息安心等等繁瑣的「漸修」工夫。生公的頓悟論可以說是「中國禪」的基石，他的「善不受報」便是要打倒那買賣式的功德說，他的「佛無淨土論」便是要推翻他的老師（慧遠）提倡的淨土教，他的「一闡提人皆得成

佛」便是一種極端的頓悟論。我們生在千五百年後，在頓宗盛行之後，聽慣了「放下屠刀立地成佛」的話頭，所以不能了解爲什麼在當日道生的頓悟論要受舊學僧黨的攻擊擯逐。須知頓漸之爭是一切宗教的生死關頭，頓悟之說一出，則一切儀式禮拜懺悔念經念佛寺觀佛像僧侶戒律都成了可廢之物了。故馬丁路得提出一個自己的良知，羅馬天主教便坍塌了半個歐洲。故道生的頓悟論出世，便種下了後來頓宗統一中國佛教的種子了。

慧皎又說：

> 時人以生推闡提得佛，此語有據，「頓悟」「不受報」等，時亦憲章。宋太祖嘗述生頓悟義，沙門僧弼等皆設巨難。帝曰，「若使逝者可興，豈爲諸君所屈？」

從龍光（虎邱龍光寺）又有沙門寶林……祖述生公諸義。……林弟子法寶……亦祖述生義。

此外，祖述頓悟之說的，還有曇斌，道猷，法瑗等，皆見于高僧傳（卷八）。道猷傳中說：

宋文帝（太祖）簡問慧觀，「頓悟之義，誰復習之？」答云，生弟子道猷。即敕臨川郡發遣出京。既至，即延入宮內，大集義僧，命猷伸述頓悟。時競辯之徒，關責互起。猷既積思參玄，又宗源有本，乘機挫銳，往必摧鋒。帝乃撫几稱快。

道生與道猷提倡頓悟，南京皇宮中的頓漸之辯論，皆在五世紀的前半。中間隔了三百年，才有神會在滑臺洛陽大倡頓悟之說。

頓悟之說在五世紀中葉曾引起帝王的提倡，何以三百年間漸修之說又佔了大勝利呢？此中原因甚多，最重要的一個原因是天台禪法的大行。天台一宗注重「止觀」雙修，便是漸教的一種。又有「判教」之說，造成一種煩瑣的學風。智顗本是大學者，他的學問震動一世，又有陳隋諸帝的提倡，故天台的煩瑣學風遂風靡了全國。解釋「止觀」二字，搖筆便是十萬字！

智者大師的權威還不曾衰歇，而七世紀中又出了一個更偉大的煩瑣哲學的大師，——玄奘。玄奘不滿意於中國僧徒的閉門虛造，故捨命留學印度十多年，要想在佛教的發源地去尋出佛教的眞意義。不料他到印度的時候，正是印度佛教的煩瑣哲學最盛的時候。這時候的新煩瑣哲學便是「唯識」的心理學和「因明」的

論理學。心理的分析可分到六百六十法，說來頭頭是道，又有因明學作護身符，和種種無意義的陀羅尼作引誘，於是這種印度煩瑣哲學便成了世界思想史上最細密的一大系統。偉大的玄奘投入了這個大蛛網裏，逃不出來，便成了唯識宗的信徒與傳教士。於是七世紀的中國便成了印度煩瑣哲學的大殖民地了。

菩提達摩來自南印度，本帶有一種刷新的精神，故達摩對於中國所譯經典，只承認一部楞伽經，楞伽即是錫蘭島，他所代表的便是印度的「南宗」。達摩一宗後來便叫做「楞伽宗」，又叫做「南天竺一乘宗」（見道宣續僧傳卷三十五法冲傳，我另有「楞伽宗考」。）他們注重苦行苦修，看輕一切文字魔障，雖然還不放棄印度的禪行，已可以說是印度佛教中最簡易的一個宗派了。革命的中國南宗出於達

摩一派，也不是完全沒有理由的。

但在那煩瑣學風之下，楞伽宗也漸漸走到那講說註疏的路上去了。道宣續僧傳（三十五）所記楞伽宗二十八人之中，十二人便都著有楞伽經的疏抄，至七十餘卷之多！神秀住的荊州玉泉寺便是智者大師手創的大寺，正是天台宗的一個重鎮。故神秀一派雖然仍自稱「楞伽宗」（有敦煌本的淨覺楞伽師資記可證），這時候的楞伽宗已不是菩提達摩和慧可時代那樣簡易的苦行學派了。神秀的五方便論（有敦煌本）便是一種煩瑣哲學。（參看宗密圓覺大疏鈔卷三下所引五方便論。）簡易的「壁觀」成了煩瑣哲學，苦行的教義成了講說疏抄，（古人所謂「抄」乃是疏之疏，如宗密的大疏之外又有「疏抄」，實同疏了。）楞伽的頭陀成了「兩京法主，三帝門師」，便是革命的時機到了。

那不識字的盧行者（慧能）便是楞伽宗的革命者，神會便是他的北伐急先鋒。他們的革命旗幟便是「頓悟」。神會說：

世間有不思議，出世間亦有不思議。世間不思議者，若有布衣頓登九五，卽是世間不思議。出世間不思議者，十信初發心，一念相應，便成正覺，於理相應，有何可怪？此明頓悟不思議。（第一卷，下同）

他的語錄中屢說此義。如云：

如周太公傅說皆竿釣板築，（簡）在帝心，起自疋夫，位頓登台輔，豈不是世間不思議事？出世不思議者，衆生心中具貪愛無明宛然者，遇眞善知識，一念相應，便成正覺，豈不是出世間不思議事？

他又說：

衆生見性成佛道，又龍女須臾發菩提心，便成正覺。又欲令衆生入佛知見，不許頓悟，如來卽合徧說五乘。今旣不言五乘，唯言入佛知見，約斯經義，只顯頓門。唯存一念相應，實更非由階漸。相應義者，謂見無念者，謂了自性者，謂無所得。以无所得，卽如來禪。

他又說：

發心有頓漸，迷悟有遲疾。迷卽累刼，悟卽須臾。……譬如一綟之絲，其數无量。若合爲繩，置於木上，利劍一斬，一時俱斷。絲數雖多，不勝一劍。發菩薩心人，亦復如是。若遇眞正善知識，以□方便直示眞如，用金

剛慧斷諸位地煩惱，豁然曉悟，自見法性本來空寂，慧利明了，通達无礙。證此之時，萬緣俱絕，恆沙妄念一時頓盡，无邊功德應時等備。

這便是神會的頓悟說的大意。頓悟說是他的基本主張，他的思想都可以說是從這一點上引申出來的。下文所述四項，其實仍只是他的頓悟說的餘義。

二，他的「定慧等」說。他答哲法師說：

念不起，空无所有，名正定。能見念不起空無所有，名爲正慧。即定之時是慧體，即慧之時是定用。即定之時不異慧，即慧之時不異定。即定之時即是慧，即慧之時即是定。

這叫做「定慧等」。故他反對北宗大師的禪法。他說：

經云：「若學諸三昧，是動非坐禪。心隨境界流，云何名爲定？」若指此定爲是者，維摩詰卽不應訶舍利弗宴坐。

他又很懇摯地說：

諸學道者，心无青黃赤白，亦无出入去來及遠近前後，亦无作意，亦无不作意。如是者謂之相應也。若有出定入定及一切境界，非論善惡，皆不離妄心。有所得並是有爲，全不相應。

若有坐者，「凝心入定，住心看淨，起心外照，攝心內證」者，此障菩提，未與菩提相應，何由可得解脫？

此條所引「凝心入定」十六字，據語錄第三殘卷所記，是北宗普寂與降魔藏二大師的教義。神會力闢此說，根本否認坐禪之法：

不在坐裏！若以坐爲是，舍利弗宴坐林間，不應被維摩詰訶。

神會自己的主張是「無念」。他說：

決心證者，臨三軍際，白刃相向下，風刀解身，日見無念，堅如金剛，毫微不動。縱見恆沙佛來，亦无一念喜心。縱見恆沙衆生一時俱滅，亦不起一念悲心。此是大丈夫，得空平等心。

這是神會的无念禪。

三，怎麼是无念呢？神會說：

不作意即是无念。……一切衆生心本无相。所言相者，並是妄心。何者是妄？所作意住心，取空取淨，乃至起心求證菩提涅槃，並屬虛妄。但莫作意，心自无物。即无物心，自性空寂。空寂體上，自有本智，謂知以爲照用。故般若經云，「應无所住而生其心。」應无所住，本寂之體。而生其心，本寂之用。但莫作意，自當悟入。

无念只是莫作意。調息住心，便是作意；看空看淨，以至於四禪定，四無色定境界，都是作意。所以他說，「乃至起心求證菩提涅槃，並屬虛妄。」後來的禪宗大師見人說「出三界」，便打你一頓棒，問你出了三界要往何處去。起心作意成佛出三界，都是

愚痴妄見。所以此宗說「無念爲本」。

四，神會雖說無念，然宗密偏說荷澤主張「知之一字，衆妙之門」，可見此宗最重知見解脫。當日南北二宗之爭，根本之點只是北宗重行，而南宗重知，北宗重在由定發慧，而南宗則重在以慧攝定。故慧能神會雖口說定慧合一，其實他們只認得慧，不認得定。此是中國思想史上的絕大解放。禪學本已掃除了一切文字障和儀式障，然而還有個禪定在。直到南宗出來，連禪定也一掃而空，那纔是徹底的解放了。神會說：

> 未得修行，但得知解。以知解久薰習故，一切攀緣妄想，所有重者，自漸輕微。神會見經文所說，光明王，……帝釋梵王等，具五欲樂甚於今日百千萬億諸王等，

於般若波羅蜜唯則學解，將解心是問佛，佛即領受印可。得佛印可，即可捨五欲樂心，便證正位地菩薩。

這是完全側重知解的方法。一個正知解，得佛印可後，便證正位地菩薩。後來禪者，為一個知見，終身行脚，到處尋求大善知識，一朝大澈大悟，還須請求大師印可，此中方法便是從這裏出來的。

五，中國古來的自然哲學，所謂道家，頗影響禪學的思想。南宗之禪，並禪亦不立，知解方面則說頓悟，實行方面則重自然。宗密所謂「無修之修」，即是一種自然主義。神會此卷中隱說自然之義。如他答馬擇問云：

僧立因緣，不立自然者，僧之愚過。道士唯立自然，不

立因緣者，道士之愆過。
僧家自然者，衆生本性也。又經云，衆生有自然智，无師智，謂之自然。道士因緣者，道能生一，一能生二，二能生三，從三生萬物，因道而生。若其无道，萬物不生。今言萬物者，並屬因緣。

這是很明白的承認道家所謂自然和佛家所謂因緣同是一理。至於承認自然智无師智爲自然，這更是指出頓悟的根據在於自然主義，因爲有自然智，故有無修而頓悟的可能。所以神會對王維說：

衆生若有修，即是妄心，不可得解脫。

這是純粹的自然主義了。

語錄第一卷首幅有一段論自然，也很可注意。神會說：

無明亦自然。

問，无明若爲自然。神會答道：

无明與佛性俱是自然而生。无明依佛性，佛性依无明，兩相依，有則一時有。覺了者卽佛性，不覺了卽无明。

問，若无明自然者，莫不同於外道自然耶？神會答道：

道家自然同，見解有別。

神會指出的差別，其實很少，可以不論。所可注意者，神會屢說不假修習，刹那成道，都是自然主義的無爲哲學。如說：

修習卽是有爲諸法。

如說：

生滅本无，何假修習？

又如說：

三事不生，是卽解脫。心不生卽無念，智不生卽无知，慧不生卽无見。通達此理者，是卽解脫。

又如說：

大乘定者，不用心，不看靜，不觀空，不住心，不澄心，不遠看，不近看，无十方，不降伏，无怖提，无分別，不沉空，不住寂，一切妄相不生，是大乘禪定。

凡此諸說，皆只是自然，只是无爲。所謂无念，所謂不作意，也只是自然无爲而已。後來馬祖教人「不斷不造，任運自在，任心卽爲修」；更後來德山臨濟都教人無爲無事，做個自然的人，

——這都是所謂「無念」，所謂「莫作意」，所謂「自然」，所謂「無修之修」。

總之，神會的教義在當日只是一種革命的武器，用頓悟來打倒漸修，用無念來打倒一切住心入定求佛作聖等等妄念，用智慧來解除種種無明的束縛。在那個漸教大行，煩瑣學風瀰漫全國的時代，這種革命的思想自然有絕大的解放作用。但事過境遷之後，革命已成功了，「頓悟」之說已成了時髦的口號了，漸修的禪法和煩瑣的學風都失了權威了，——在這時候，後人回頭看看當日革命大將慧能神會的言論思想，反覺得他們的議論平淡尋常，沒有多少東西可以滿足我們的希冀。這種心理，我們可以在宗密的著作裏看出。宗密自稱是荷澤法嗣，但他對於神會的教義往往

感覺一種吶吶說不出的不滿足。他在師資承襲圖裏已說

荷澤宗者，尤難言述。

所以尤難言述者，頓悟與無念在九世紀已成了風尚，已失了當日的鋒芒與光彩，故說來已不能新鮮有味了；若另尋積極的思想，則又尋不出什麼，所以「尤難言述」了。宗密在大疏鈔裏，態度更明白了，他說頓悟是不夠的，頓悟之後仍須漸修，這便是革命之後的調和論了。宗密說：

寂知之性舉體隨緣，作種種門，方爲眞見。寂知如鏡之淨明，諸緣如能現影像。荷澤深意本來如此。但爲當時漸教大興，頓宗沉廢，務在對治之說，故唯宗無念，不立諸緣。如對未識鏡體之入，唯云淨明是鏡，不言青黃

是鏡。今於第七家（即荷澤一宗）亦有揀者，但揀後入局見，非揀宗師。……於七宗中，若統圓融爲一，則七皆是；若執各一宗，不通餘宗者，則七皆非。

這是很不滿意於神會的話。其時革命的時期已過去七八十年了，南宗革命的眞意義已漸漸忘了，故宗密囘到調和的路上，主張調和七宗，圓融爲一。他的調和論調使他不惜曲解神會的主張，遂以爲「荷澤深意」不但要一個寂知，還須「作種種門」，他說：

寂知如鏡之淨明，諸緣如能現影像。荷澤深意本來如此。

但神會語錄却有明文否認此種曲解。神會明明說：

「明鏡高臺能照，萬像悉現其中」，古德相傳，共稱爲

妙。今此門中未許此爲妙。何以故？明鏡能照萬像，萬像不見其中，此將爲妙。何以故？如來以无分別智，能分別一切。豈將有分別心卽分別一切？（第一卷）

卽此一條，便可證宗密在神會死後七八十年中已不能明白荷澤一宗的意旨了。神會的使命是革命的，破壞的，消極的，而七八十年後的宗密却要向他身上去尋求建設的意旨，怪不得他要失望了。南宗革命的大功勞在於解放思想，解放便是絕大的建設。由大乘佛教而至於禪學，已是一大肅清，一大解放，但還有個禪在。慧能神會出來，以頓悟開宗，以無念爲本，並禪亦不立，這才是大解放。宗密諸人不知這種解放的本身便是積極的貢獻，却去胡亂尋求別種「荷澤深意」，所以大錯了。

荷澤門下甚少傳人，雖有博學能文的宗密，終不成革命真種子。南宗的革命事業後來只靠馬祖與石頭而支持，到德山臨濟而極盛。德山臨濟都無一法與人，只教人莫向外求，只教人無事體休歇去，這才是神會當日革命的「深意」，不是宗密一流學究和尚所能了解的。

五　貶逐與勝利

神會於開元八年住南陽，二十二年在滑臺定宗旨。我們看獨孤沛在南宗定是非論序裏對於神會的崇敬，便可知滑臺大會之後神會的名望必定很大。圭傳說：

天寶四載（七四五），兵部侍郎宋鼎請入東都。然正道易申，謬理難固，於是曹溪了義大播於洛陽，荷澤頓門派流於天下。

傳燈錄說：

> 天寶四年，方定兩宗。

定兩宗不始於此年，但神會在東京也很活動。宋僧傳說：

> 積於洛陽大行禪法，聲彩發揮。先是兩京之間皆宗神秀，若不淰之魚鮪附沼龍也。從見會明心，六祖之風蕩其漸修之道矣。南北二宗，時始判焉。致普寂之門盈而後虛。

若神會入洛在天寶四年，則其時義福普寂早已死了。兩京已無北宗大師，神會以八十高年，大唱南宗宗旨，他的魔力自然很大。此時北宗漸衰，而南宗新盛，故可說南北二宗判於此時。據歷代法寶記的無相傳中所記，

東京荷澤寺神會和上每月作壇場，爲人說法，破清淨禪，立如來禪。

又說：

開元中，滑臺寺爲天下學道者定其宗旨。……天寶八載中，洛州荷澤寺亦定宗旨。

此皆可見神會在洛陽時的活動。

北宗對於神會的戰路，只有兩條路：一是不理他，一是壓制他。義福與普寂似乎採取第一條路。但他們手下的人眼見神會的聲名一天大一天，見他不但造作法統史，並且「圖繪其形」，並且公開攻擊北宗的法統，他們有點忍不住了，所以漸漸走上用勢力壓迫神會的路上去。

神會此時已是八十多歲的老和尙了，他有奇特的狀貌，聽明的辯才（均見圭傳），他的頓悟宗旨又是很容易感動人的，他的法統史說來頭頭是道，所以他的座下聽衆一定很多。於是他的仇敵遂加他一個「聚衆」的罪名。天寶十二年（七五三），

御史盧奕阿比於寂，誣奏會聚徒，疑萌不利。（宋僧傳）

盧奕此時作御史中丞，留在東都。但此時普寂已死了十多年了，不能說是「阿比於寂」。宋僧傳又說，盧奕劾奏之後，

玄宗召赴京，時駕幸昭應，湯池得對，言理允愜，勑移住均部二年，勑徙荊州開元寺般若院住焉。

宋僧傳依據碑傳，故諱言貶謫。圭傳記此事稍詳：

天寶十二年，被譖聚衆，敕黜弋陽郡，又移武當郡。至

十三載，恩命量移襄州。至七月，又敕移荊州開元寺，皆北宗門下之所致也。

弋陽在今江西弋陽。武當在今湖北均縣，屬唐之均州。襄州在襄陽。二年之中，貶徙四地。我們想那位八十五六歲的大師，爲了爭宗門的法統，遭遇這種貶逐的生活，我們不能不對他表很深的同情，又可以想見當時的人對他表同情的必定不少。神會的貶逐是南北二宗的生死關頭。北宗取高壓手段，不但無損於神會，反失去社會的同情，反使神會成了一個「龍鱗虎尾殉命忘軀」的好漢。從此以後，北宗便完了，南宗卻如日方中，成爲正統了。

賈餗（死于八三五）作神會弟子大悲禪師靈坦的碑，說靈坦（全唐文誤作雲坦，唐文粹不誤）

隨父至洛陽，聞荷澤寺有神會大師，即決然蟬蛻萬緣，誓究心法。父知其志不可奪，亦壯而許之。凡操箠服勤於師之門庭者八九年。而玄關秘鑰罔不洞解。一旦密承囑付，莫有知者。後十五日而荷澤被遷於弋陽，臨行，謂門人曰，「吾大法弗墜矣，遂東西南北夫亦何恆？」時天寶十二載也。（全唐文七三一）

神會在洛陽，從天寶四年至十二年，正是八九年。

當神會被貶謫的第三年，歷史上忽然起了一個大變化。天寶十四年（七五五）十一月，安祿山造反了，次年洛陽長安都失陷了，玄宗倉皇出奔西蜀，太子即位於靈武。至德二年（七五七），郭子儀等始收復兩京。這時候的大問題是怎樣籌軍餉。宋僧傳說：

副元帥郭子儀率兵平殄，然於飛輓索然。用右僕射裴冕權計，大府各置戒壇度僧，僧稅緡謂之香水錢，聚是以助軍須。

佛祖歷代通載十七記此制稍詳：

肅宗至德丁酉，尋敕五嶽各建寺廟，選高行沙門主之。聽白衣能誦經五百紙者度爲僧。或納錢百緡，請牒剃落，亦賜明經出身。

及兩京平，又於關輔諸州納錢度僧道萬餘人。進納自此而始。

佛祖統紀四十一，釋氏資鑑七，所記與此略同。

這時候，神會忽然又在東京出現了，忽然被舉出來承辦勸導

度僧，推銷度牒，籌助軍餉的事。宋僧傳說：

初洛都先陷，會越在草莽。時盧奕為賊所戮，羣議乃請會主其壇度。于時寺宇宮觀鞠為灰燼，乃權創一院，悉資苫蓋，而中築方壇。所獲財帛，頓支軍費。代宗郭子儀收復兩京，會之濟用頗有力焉。

元曇噩編的新脩科分六學傳卷四也說：

時大農空乏，軍興絕資費。右僕射裴冕策，以為凡所在郡府宜置戒壇度僧，而收其施利，以給國用。會由是獲主洛陽事，其所輸入尤多。

神會有辯才，能感動羣衆，又剛從貶逐回來，以九十歲的高年，出來為國家效力，自然有絕大的魔力，怪不得他「所輸入尤多」。

這時候，兩京殘破了，寺宇宮觀化爲灰燼了，當日備受恩崇的北宗和尚也逃散了，挺身出來報國立功的人乃是那四次被貶逐的九十老僧神會。他這一番功績，自然使朝廷感激賞識。所以宋僧傳說：

肅宗皇帝詔入內供養，勑將作大匠併功齊力爲造禪宇于荷澤寺中。

昔日貶逐的和尚，今日變成了皇帝的上客了。宋僧傳接着說：

會之敷演，顯發能祖之宗風，使秀之門寂寞矣。

於是神會建立南宗的大功告成了。上元元年（七六〇），五月十三日，他與門人告別，是夜死了，壽九十三歲。建塔於洛陽寶應寺，勑諡爲眞宗大師，塔號爲般若。（宋僧傳）

圭傳說神會死於乾元元年（七五八）五月十三日，年七十五。我們覺得宋僧傳似是依據神會的碑傳，比較可信，故採宋僧傳之說。元曇噩的新脩科分六學傳中的神會傳與宋僧傳頗相同，似同出于一源，曇噩也說神會死于上元元年，年九十三。景德傳燈錄說神會死于上元元年五月十三日，與宋僧傳相同；但又說「俗壽七十五」，便又與圭傳相同了。

關於塔號謚號，圭傳所記稍詳：

> 大曆五年，敕賜祖堂額，號眞宗般若傳法之堂。七年，敕賜塔額，號般若大師之塔。

圭傳與圭圖都說：

> 德宗皇帝貞元十二年（七九六），勅皇太子集諸禪師楷定禪

> 門宗旨，搜求傳法傍正。遂有敕下，立荷澤大師爲第七祖。內神龍寺見有碑記。又御製七代祖師讚文，見行于世。（文字依圭圖）

此事不見於他書，只有志磐的佛祖統紀四十二說：

> 貞元十二年正月，敕皇太子於內殿集諸禪師，詳定傳法旁正。

志磐是天台宗，他的佛祖統紀是一部天台宗的全史，故他記此事似屬可信。但志磐不記定神會爲七祖事，他書也沒有此事，故宗密的孤證稍可疑。

如此事是事實，那麼，神會死後三十六年，便由政府下敕定爲第七祖，慧能當然成了第六祖，於是南宗眞成了正統了。神會

的大功眞完成了。

又據陳寬的再建圓覺塔誌（唐文拾遺三十一），

司徒中書令汾陽王郭子儀復東京之明年，抗表乞「菩提達摩」大師謚。代宗皇帝謚曰圓覺，名其塔曰空觀。

復東京之明年爲乾元元年（七五八）。在那個戰事緊急的時候，郭子儀忽然替達摩請謚號，這是爲什麼緣故呢？那一年正是神會替郭子儀籌餉立功之年，神會立了大功，不求榮利，只求爲他的祖師請謚，郭子儀能不幫忙嗎？這是神會的手腕的高超之處。神會眞是南宗的大政治家！

六　神會與六祖壇經

神會費了畢生精力，打倒了北宗，建立了南宗為禪門正統，居然成了第七祖。但後來禪宗的大師都出於懷讓和行思兩支的門下，而神會的嫡嗣，除了靈坦宗密之外，很少大師。臨濟雲門兩宗風行以後，更無人追憶當日出死力建立南宗的神會和尚了。在景德傳燈錄等書裏，神會只佔一個極不重要的地位。他的歷史和著述，埋沒在敦煌石室裏，一千多年中，幾乎沒有人知道神會在

禪宗史上的地位。歷史上最不公平的事，莫有過於此事的了！

然而神會的影響始終還是最偉大的，最永久的。他的勢力在這一千二百年中始終沒有隱沒。因為後世所奉為禪宗唯一經典的六祖壇經，便是神會的傑作。壇經存在一日，便是神會的思想勢力存在一日。

我在上文已指出壇經最古本中有「吾滅後二十餘年，……有人出來，不惜身命，第佛教是非，豎立宗旨」的懸記，可為此經是神會或神會一派所作的鐵證。神會在開元二十二年在滑臺定宗旨，正是慧能死後二十一年。這是最明顯的證據。壇經古本中無有懷讓行思的事，而單獨提出神會得道，「餘者不得」，這也是很明顯的證據。

此外還有更無可疑的證據嗎

我說，有的。

韋處厚（死于八二八）作「興福寺大義禪師碑銘」（全唐文七一五），有一段很重要的史料：

在高祖時有道信叶昌運，在太宗時有弘忍示元珠，在高宗時有惠能筌月指。自脈散絲分，或遁秦，或居洛，或之吳，或在楚。秦者曰秀，以方便顯。（適按，此指神秀之五方便，略見宗密圓覺大疏鈔卷三下。五方便原書有敦煌寫本，藏巴黎。）普寂其胤也。洛者曰會，得總持之印，獨曜瑩珠。習徒迷真，橘柘變體，竟成檀經傳宗，優劣詳矣。

吳者曰融，以牛頭聞，徑山其裔也。

楚者曰道一，以大乘攝，大師其黨也。

大義是道一門下，死于八一八年。其時神會已死五十八年。韋處厚明說壇經（壇經）是神會門下的「習徒」所作。（傳宗不知是否「顯宗記」？）可見此書出於神會一派，是當時大家知道的事實。

但究竟壇經是否神會本人所作呢？

我說，是的。至少壇經的重要部分是神會作的。如果不是神會作的，便是神會的弟子採取他的語錄裏的材料作成的。但後一說不如前一說的近情理，因為壇經中確有很精到的部分，不是門下小師所能造作的。

我信壇經的主要部分是神會所作，我的根據完全是考據學所

謂「內證」。壇經中有許多部分和新發見的神會語錄完全相同，這是最重要的證據。我們可以略舉幾個例證。

（例一）定慧等

〔壇經敦煌本〕善知識，我此法門以定慧爲本。第一勿迷言慧定別。定慧體一不二。卽定是慧體，卽慧是定用。卽慧之時定在慧，卽定之時慧在定。善知識，此義卽是定慧等。

〔壇經明藏本〕善知識，我此法門以定慧爲本。大衆勿迷言定慧別。定慧一體不是二。定是慧體，慧是定用。卽慧之時定在慧，卽定之時慧在定。若識此義，卽是定慧等學。

（神會語錄）即定之時是慧體，即慧之時是定用。即定之時不異慧，即慧之時不異定。即定之時即是慧，即慧之時即是定。何以故？性自如故？即是定慧等學。（第一卷）

（例二）坐禪

（壇經敦煌本）此法門中，何名坐禪？此法門中，一切无㝵，外於一切境界上念不去（起），爲坐。見本性不亂，爲禪。

（壇經明藏本）善知識，何名坐禪？此法門中，無障無礙，外於一切善惡境界心念不起，名爲坐。內見自性不動，名爲禪。

〔神會語錄〕今言坐者，念不起爲坐。今言禪者，見本性爲禪。〔第三卷〕

〔例三〕關當時的禪學

〔壇經敦煌本〕迷人著法相，執一行三昧，直心坐不動，除妄不起心，卽是一行三昧。若如是，此法同無情，却是障道因緣。道須通流，何以却滯？心在〔當作「不」〕住卽通流，住卽被縛。若坐不動是，維摩詰不合呵舍利弗宴坐林中。善知識，又見有人敎人坐看心看淨，不動不起，從此置功；迷人不悟，便執成顚。卽有數百般如此敎導者，故之〔知？云？〕大錯。

此法門中坐禪，元不着〔看〕心，亦不着〔看〕淨，亦不言

〔不〕動。若言看心，心元是妄，妄如幻，故無所看也。若言看淨，人性本淨，爲妄念故，蓋覆眞如。離妄念，本性淨。不見自性本淨，心起看淨，却生淨妄。妄無處所，故知看者看却是妄也。淨無形相，却立淨相，言是功夫。作此見者，障自本性，却被淨縛。若不動者，〔不〕見一切人過患，是性不動。迷人自身不動，開口卽說人是非，與道違背。看心看淨，却是障道因緣。

以上二段，第一段明藏本在「定慧第四品」，第二段明藏本在「坐禪第五品」。讀者可以參校，我不引明藏本全文了。最可注意的是後人不知道此二段所攻擊的禪學是什麽，故明藏本以下的

定慧品作「有人教坐，看心觀靜，不動不起」，而下文坐禪品的「看心」「看淨」都誤作「著心」「著淨」。著是執著，決不會有人教人執着心，執著淨。唐人寫經，「淨」「靜」不分，而「看」「着」易混，故上文「看心觀靜」不誤，而下文「著心著淨」是誤寫。今取神會語錄校之，便可知今本錯誤，又可知此種禪出自北宗門下的普寂，又可知此種駁議不會出於慧能生時，乃是神會駁斥普寂的話。神會語錄之文如下：

（神會語錄）遠師問，嵩岳普寂禪師，東岳降魔禪師，此二大德皆教人「凝心入定，住心看淨，起心外照，攝心內證」，指此以爲教門。禪師今日何故說禪不教人「凝心入定，住心看淨，起心外照，攝心內證」？何名

爲坐禪？

和尙答曰，若敎人「凝心入定，住心看淨，起心外照，攝心內證」者，此是障菩提。今言坐者，念不起爲坐。今言禪者，見本性爲禪。若指（下闕）（第三卷）

又說：

若有坐者，「凝心入定，住心看淨，起心外照，攝心內證」者，此障菩提，未與菩提相應，何由可得解脫？不在坐裏。若以坐爲是，舍利弗宴坐林間，不應被維摩詰訶。訶云，「不於三界觀身意，是爲宴坐」。但一切時中見无念者，不見身相名爲正定，不見心相名爲正慧。

（第一卷）

又說：

問，何者是大乘禪定？

答，大乘定者，不用心，〔不看心〕，不看靜，不觀空，不住心，不澄心，不遠看，不近看，……

問，云何不用心？

答，用心即有，有即生滅。无用〔即〕无，无生无滅。

問，何不看心？

答，看即是妄，无妄即无看。

問，何不看淨？

答，无垢即无淨，淨亦是相，是以不看。

問，云何不住心？

答，住心即假施設，是以不住。心无處所。（第一卷之末）

語錄中又有神會詰問澄禪師一段：

問，今修定者，元是妄心修定，如何得定？

答，今修定者，自有內外照，即得見淨。以淨故即得見性。

問，性无內外，若言內外照，元是妄心。若為見性？經云，若學諸三昧，是動非坐禪。心隨境界流，云何名為定？若指此定為是者，維摩詰即不應訶舍利弗宴坐。

（第一卷）

我們必須先看神會這些話，然後可以了解壇經中所謂「看心」「看淨」是何物。如果看心看淨之說是普寂和降魔藏的學說，則

慧能生時不會有那樣嚴重的駁論，因爲慧能死時，普寂傾衆不過幾年，他又是後輩，慧能怎會那樣用力批評？但若把壇經中這些話看作神會駁普寂的話，一切困難便都可以解釋了。

（例四）論金剛經

〔壇經敦煌本〕善知識，若欲入甚深法界，入般若三昧者，直修般若波羅蜜行，但持金剛般若波羅蜜經一卷，卽得見性，入般若三昧。當知此經功德無量，經中分明讚歎，不能具說。此是最上乘法，爲大智上根人說。少根智人若聞法，心不生信。何以故？譬如大龍若下大雨，雨衣（被）閻浮提，如漂草葉。若下大雨，雨放大海，不增不減。若大乘者聞說金剛經，心開悟解，故知

本性自有般若之智，自用知惠觀照，不假文字。譬如其雨水，不從無有，无（元）是龍王於江海中將身引此水，令一切衆生，一切草木，一切有情无情，悉皆蒙潤。諸水衆流，却入大海，海納衆水，合爲一體。衆生本性般若之智亦復如是。少根之人聞說此頓教，猶如大地草木，根性自少者，若被大雨一沃，悉皆倒，不能增長。少根之人亦復如是。（參看壇經明藏本「般若品」，文字稍有異同，如「如漂草葉」誤作「如漂棗葉」；「雨水不從无有」作「雨水不從天有」之類，皆敦煌本爲勝。）

〔神會語錄〕若欲得了達甚深法界，直入一行三昧者，先須誦持金剛般若波羅蜜經，修學般若波羅蜜法。……

金剛般若波羅蜜經者，如來爲發大乘者說，爲發最上乘者說。何以故？譬如大龍，不雨閻浮。若雨閻浮，如飄棄葉。若雨大海，其海不增不減。若大乘者，若最上乘者，聞說金剛般若波羅蜜經，不驚不怖，不畏不疑者，當知是善男子，善女人，從無量久遠劫來，常供養無量諸佛及諸菩薩，修學一切善法，今是得聞般若波羅蜜經，不生驚疑。（第三卷）

（例五）無念

〔壇經敦煌本〕无者无何事？念者念何物？无者，離二相諸塵勞。〔念者，念眞如本性〕（依明藏本補）。眞如是念之體，念是眞如之用。〔自〕性起念，雖即見聞覺知，不

染萬境，而常自在。（明藏本「定慧第四」）

（神會語錄）問，无者无何法？念者念何法？

答，无者无有云然，念者唯念眞如。

問，念與眞如有何差別？

答，无差別。

問，旣无差別，何故言念眞如？

答，言其念者，眞如之用。眞如者，念之體。以是義故，立无念爲宗。若見无念者，雖具見聞覺知，而常空寂。（第一卷）

以上所引，都是挑選的最明顯的例子。我們比較這些例子，

不但內容相同，並且文字也都很相同，這不是很重要的證據嗎？大概壇經中的幾個重要部分，如明藏本的「行由」品，「懺悔」品，是神會用氣力撰著的，也許是有幾分歷史的根據的；尤其是懺悔品，神會語錄裏沒有這樣有力動人的說法，也許真是慧能在時的記載。此外，如「般若」，「疑問」，「定慧」，「坐禪」諸品，都是七拼八湊的文字，大致是神會雜採他的語錄湊成的。付囑品的一部分大概也是神會原本所有。其餘大概是後人增加的了。壇經古本不分卷；北宋契嵩始分爲三卷，已有大改動了；元朝宗寶又「增入弟子請益機緣」，是爲明藏本之祖。

如果我們的考證不大錯，那麼，神會的思想影響可說是存在在壇經裏。柳宗元作大鑒禪師碑，說：「其說具在，今布天下，

凡言禪皆本曹溪。」我們也可以這樣說神會：「其說具在，今布天下。凡言禪皆本曹溪，其實是皆本於荷澤。」

南宗的急先鋒，北宗的毀滅者，新禪學的建立者，壇經的作者，——這是我們的神會。在中國佛教史上，沒有第二個人有這樣偉大的功勳，永久的影響。

十八年除夕脫稿。

卷一

神會語錄第一殘卷

巴黎藏敦煌寫本

胡適校寫



遠法師問和尚此是莊嚴
和尚言經文所說不盡有爲不住无爲
者從初發心坐菩提樹成等
盡有爲不住无爲者修學空不以空爲
當時无言良久乃語和尚婬怒是道
道者　法師言何故指俗人以爲得道　和
人何故不得道　法師又問禪師解否　和尚
從成佛以來經无量无邊阿僧祇劫
江陵郡長吏問和尚維摩詰訶舍利弗
坐身住心取定此定是三界內定所以維摩詰訶
滅定而現諸滅儀者爲　答學大乘人在定中

切諸威儀而不失不壞定心是爲宴坐　問於
色能分別青黃赤白心不隨分別起即是
得自在諸根亦爾即是於諸見不動而
爲得　答但覺即得不覺即不得
行即得解脫　問大乘經若爲　答佛
如自觀身實相觀佛亦然我觀如來前際不來
相今日學般若波羅蜜人但得无住即同維摩詰
見在僧俗等立佛性爲自然　問无明若爲
佛性是自然无明復從何生諸人盡不能答大德若爲
亦自然。　問无明若爲自然？答：无明與佛性俱是自然而生。无
明依佛性，佛性依无明。兩相依，有則一時有。覺了者即佛性，

不覺了即无明。涅槃經云：如金之與礦，一時俱生。得遇金師，鑪冶烹鍊，金之與礦，當時各自。金即百鍊百精；礦若再鍊，變成灰土。金即喻於佛性，礦即喻於煩惱。煩惱與佛性，一時而有。諸佛菩薩眞正善知識教令發心修學般若波羅蜜，即得解脫。

問：若无明自然者，莫不同於外道自然耶？

答：道家自然同，見解有別。

問：若爲別？

答：如釋門中佛性與无明俱自然，何以故？一切萬法皆依佛性力故。所以一切法皆屬自然。如道家自然，道生一，一生二，二生三，三生萬物。從一以下，萬物皆是自然。因此見解不同。

問：十方諸如來同共一法身，未審同異？

答：亦同亦異。

問：（原作答）若爲同異？

答：暗室中着十盞燈，燈光共同一，即是同義。言別義者，爲盞口燈各別，是別義。是以諸佛法身，元來不別。智者受用各別，即是亦同亦異。

和尚云：世間有不思議，出世間亦有不〔思〕議。世間不思議者，若有布衣頓登九五，即是世間不思議。出世間不思議者，十信初發心，一念相應，便成正覺。於理相應，有何可怪？此明頓悟不思議。是故經云：不退諸菩薩其數如恆沙，一心共思議，亦復不能知。豈聲聞緣覺所能得知？

〔荷澤和尚與拓拔開府書〕〔此十字原在下文「但識正位地菩薩」之下。今細讀全章，校移在此。〕和尚與侍郎今日說，自己身心修行，與諸佛菩薩心同不同？若得同，即於佛法中得佛法分；若不得同，即生空過。問：若爲得解？答：但得无念即是解。問：若爲生是无念？答：不作意即是无念。无念體上自有智命。本智命即是實相。諸佛菩薩用无念以爲解脫法身，見此法身，恆沙三昧一切諸波羅蜜悉皆具足。侍郎與神會今日同學般若波羅蜜，得與諸佛菩薩心不別，今于生死海中得與諸佛菩薩一念相應，即于一念相應處修行，即是知道者，即是見道者，即是得道者。侍郎云：今是凡夫爲官，若爲學得？諮侍郎，今日許侍郎學解。未得修行，但得知解，以知解久熏習故，一切攀緣妄想，所有重者，自漸輕微。神

會見經文所說，光明王，月光王，頂生王，轉輪聖王，帝釋梵王等，具五欲樂甚于今日百千萬億諸王等，於般若波羅蜜唯則學解，將解心呈問佛，佛即領受印可。得佛印可，即可捨五欲樂心，便證正位地菩薩，（此下原有「荷澤和尚與拓拔開府書」十字，今移在上。）成就檀波羅波羅蜜莊嚴解脫法身者。然此法門，直指契要，不假繁文。但一切衆生，心本无相。所言相者，並是妄心。何者是妄？所作意住心，取空取淨，乃至起心求證菩提涅槃，並屬虛妄。但莫作意，心自无物，即无物心，自性空寂，空寂體上，自有本智，謂知以爲照用。故般若經云：『應无所住而生其心。』應无所住，本寂之體。而生其心，本智之用。但莫作意，自當悟入。努力努力！

何？

問：本有今无，本无今有，三世有法，无有是處，其義云何？

答：從佛法東流已來，而有諸大德，皆斷煩惱爲本。

問：據何道理，斷煩惱非本？

答：據涅槃經云：文殊師利言，純陁心疑如來常住，以得知見佛性力故，便得无疑。若見佛性非爲常者，本未知時，應是无常。若本无常後亦應爾。何以故？如世間物，本无今有，已有還无。如是等物，悉皆无常。驗此經文，文殊所騰純陁疑者，卽疑佛性非常住法，不問煩惱，何故古今大德斷煩惱爲本，所以疑。

問：本有今无偈，其義云何？

答：涅槃經云：本有者，本有佛性；今无者，今无佛性。

問：既言本有佛性，何故復言今无佛性？

答：今言无佛性者，爲被煩惱蓋覆不見，所以言无。本无今有，本无者，本无煩惱；今有者，今日具有煩惱，縱使恆沙大劫煩惱，亦是今有。三世有法，无有是處者，謂佛性不繼三世。

問：佛性何以不繼三世？

答：佛性體常故非生滅法。

問：是勿是生滅？

答：三世是生滅。

問：佛性與煩惱俱不俱？

答：俱雖俱，生滅有來去，佛性无來去。佛常故，猶如虛空。明暗有來去，虛空无來去。以爲无來去故，世无有不生滅法。

問：佛性與煩惱既俱，何故獨煩惱非本？

答：辟如金之與礦俱時而生。得遇金師，鑪冶烹鍊。金之與礦，當時各自。金則百鍊百精；礦若再鍊變成灰土。涅槃經，金喻於佛性，礦者喻於煩惱。諸大乘經論，具明煩惱為客塵，所以不得稱之為本。煩惱暗，如何得明？涅槃經云：只言以明破暗，不言以暗破明。若以暗破明者，即應經論共傳；經論既无，此法從何而立？若以煩惱為本，不應斷煩惱而求涅槃。

問：何故不斷煩惱（原作性），而入涅槃？

答（原作若）：煩惱本自无斷，若指煩惱即是涅槃，不應勸衆生具修六波羅蜜。斷一切惡，修一切善。若以煩惱為本，不應棄本逐末。

涅槃經云：一切衆生，本來涅槃，无漏智性，本自具足。又譬如木性火性，俱時而生，得値燧人鑽搖，火之與木，當時各自。經云木者喩于煩惱，火者喩于佛性。涅槃經云：以智火燒煩惱薪。經云智惠卽佛性。故知諸經具有此文，明知煩惱〔非〕本。

問：何故涅槃經云，說本有者，本〔有〕煩惱；今无者，今无煩惱？又經云：本无者，本无摩訶般若，今有者，今有摩訶般若。

答：爲對五蔭色身，故以說煩惱爲本。又經云：爲化度衆生故，而作是說。亦爲聲聞譬支佛而作是說。又經云：梵志問佛，身與煩惱何者於先？佛言，身在先不可，煩惱在先不可，身與煩

惱俱亦不可。要須因煩惱然可有身，驗此經文，故知煩惱與身爲本，非對佛性也。又經云：佛性故得稱爲常。本非〔今〕是，本无今有。又經云：佛性者，无問无生，何以故？非色非不色，不長不短，不高不下，不生不滅，得稱爲常。故以常故得爲本。又經云：如暗室中有七寶，人亦不知有，爲暗故不見。有智之人，然大明燈，持往照燎，悉得見之。是人見此七寶，終不言今有。佛性亦爾，非今始有，以煩惱故不見。謂言本无，亦如盲人不見日月，得値良醫療之，卽便得見，爲言日月本无今有。以盲故不見，日月本自有之。經云：一切衆生，未來之世，定得阿耨菩提，是名佛性。一切衆生，現在有煩惱諸結，是故不見，謂言本无。經云：有佛无佛，性相常住，以諸衆生煩惱覆故，不見涅

槃，便謂爲无。當知涅槃是常住法，常住法非本无今有。佛者，非蔭界入，非本无今有，非已有還无。從善因緣生，得見佛性，以得見佛性故，當知本自有之。

問：旣言本自有之，何故不自見，要藉因緣？

答：如地下有水，若不施功掘鑿，終不得水。亦如摩尼之寶，若不磨治，終不明淨，故謂言非實。涅槃經云：一切衆生，不因諸佛菩薩眞善知識，方便指授，終不能得。若言自知者，无有是處。以不見故，謂言本无。佛性先非本无今有也。

眞法師問：云何是常義？

答：无常是常義。

問：今問常義，云何答无常義？

答：因有无常，而始說常；若其无常无，常亦无常義。以是義故，得稱爲常。何以故？譬如長因短生，短因長立。若其无長，短亦不立。事相因故，義亦何殊？又，法性體不可得是常義。又虛空亦常義。

問：何故虛空是常義？

答：虛空无大小，无中邊，是故稱常義。謂法體不可得，是不有。能見不可得體，湛然常寂，是不无。是以稱〔常〕義。唯有无而論有，不有无而不无。若約法體中於无亦不无，於有亦〔不〕有，恆沙功德本是足，此是常義。又不大（原作太）不小是常義。謂虛空无大，不可言其大；虛空无小，不可言其小。今言大者，乃是小家之大；今言小者，乃是大家之小。此于未了人以

常无常而論。若約法性理，无常无无常，故得稱爲常。

戶部尚書王趙公（按王琚封趙國公）以偈問三車義。宅中无有三車（疑衍「有」一字），露地唯得一，不知何所用，而說此三車？

答：三車在門外，說卽在宅中。諸子旣聞時，以得三車訖。今者在門外，先是乘車出。

重責：宅中旣得車，出外何須索？

答：諸子雖得訖，不知車是車，旣不自證知，所以門外索。

問：何家有人得道果，豈不自知乎？

答：下文自證，所得功德，不自覺知。

問：諸子不自知，容可門外索。父應知子得，何須更與車？

答：爲子不自知，以此門外索。長者今與車，還是先與者。

問：三車本无實，所說乃權宜，三者是舊車，般應得□物？

答：此車雖異號，方便權說三。前者說三車，三車本是一。

問：一車能作三，三車能作一。何不元說一，辛苦說三車？

答：若爲迷人說，三便作三車；若約悟人解，即三本是一。

崔齊公問禪師坐一定以後，得幾時出定？

答：禪无方所，何有定乎？

問：旣言无定，何名用心？

答：我今定尙不立，誰道用心？

問：心定俱无，若爲是道？

答：只沒道，亦无若爲道。

問：旣无『若爲道』，何處得『只沒道』？

答：今言『只沒道』，爲有『若爲道』。若言无『若爲』，『只沒』亦不存。

廬山簡法師問：何者是中道義？

答：邊是。

問：今問中道義，何故答邊是？

答：今言中道者，要因邊義；若不因邊義，中道亦不立。

禮部侍郎蘇晉問：何者是『大乘』，何者是『最上乘』？

答：菩薩卽是『大乘』。佛乘卽『最上乘』。

問：『大乘』『最上乘』有何差別？

答：大乘菩薩行檀波羅蜜，觀三事體空，五波羅蜜亦復如是，故名『大乘』。『最上乘』者，但本性空寂，卽知三事本自

性空，不復起觀。乃至六塵亦然，是名『最上乘』。

又問假緣起。

答：不立緣起。

問：若不立緣起，云何得知？

答：本空寂體上，自有般若智能知，故不假緣起。若立緣起，即有次第。

問：然則更不假修一切行耶？

答：若得如此見者，萬行俱備。

問：見此性人，若起无明，成業結不？

答：雖起无明，不成業結。

問：何得不成？

答：但見本性清淨體不可得，即業結自不生。

問：見有二山僧禮拜嵩山安禪師，師言：「趁粥道人」。有授記寺僧禮拜安禪師，師言：「惜粥道人」。問此二若爲？

答：此俱遣。

問：作沒生遣？

答：但離即遣。

問：作沒生離？

答：只沒離，无作勿生離。

問：爲是心離，爲當眼離？

答：我今只沒離，亦无心眼離。

問：心眼俱不見，應是盲人？

答：是盲者唱盲，他家見者元來不盲。經云：是盲者過，非日月咎。

張燕公問，禪師常說无念法，勸人修學，未審无念法有无？

答：无念不言有，不言无。言其有者，卽同世有；言其无者，卽同世无。是以无念不同有无。

問：喚作是物？

答：不喚作是物。

問：作勿生是？

答：亦不作勿生。是以无念不可說，今言說者，爲對問故；若不對問，終无言說。譬如明鏡，若不對像，鏡中終不現像。今言現像者，爲對物故，所以現像。

問：不對像照。

答：今言照者，不言對與不對，俱常照。

問：既言无形像，復无言說，一切有无，皆不可立。今言照者，復是何照？

答：今言照者，以鏡明故有此性，以衆生心淨故口然有大智惠光，照无餘世界。

問：作沒生得見无物，見无物喚作是物？

答：不喚作是物。

問：既不喚作是物，何佛性？

答：見不見无物是眞見常見。

和上問澄禪師：修何法而得見性？

性。

答：先須學坐修定，得定以後，因定發慧，以智慧即得見性。

問：修定之時，豈不要須作意不？

答：是。

問：既是作意，即是識定，若爲得見？

答：今言性者，要須修定，若不修定，若爲見性？

問：今修定者，元是妄心修定，如何得定？

答：今修定者，自有內外照即得見淨，以淨故即得見性。

問：性无內外，若言內外照，元是妄心，若爲見性？經云：若學諸三昧，是動非坐禪，心隨境界流，云何名爲定？若指此定爲是者：維摩詰即不應訶舍利弗宴坐。

和尚問諸學道者：今言用（此下疑脫「心」字）者，用者爲是作意不作意？若是不作意，即與聾俗无別。若言作意，是有所得者即繫縛，故何由可得解脫？聲聞修空住空被〔空〕（空字原无，疑脫）縛。修定住定被定縛，修靜住靜被靜縛，修寂住寂被〔寂〕（原无寂字，疑脫）縛。是故般若經云：若取法相，即着我人衆生受（壽）者。維摩經云：調伏心者，是聲聞法；不調伏心者，是愚人法。仁者用心是調伏。何名解脫？須陁洹亦調伏。斯陁含亦調伏。阿那含亦調伏。四聖三賢並皆調伏。若爲鑒別？如此定者，並未是眞解脫法。

神足師問：眞如之體以是本心，復无青黃之相，如何得識？

答：我心本空寂，不覺妄念起。若覺妄念者，覺妄自俱滅，

此則識心者。

問：雖有覺照，還同生滅，今說何法，得不生滅？

答：心起故遂有生滅起，心旣自除，无相可假說。覺照已滅，自无卽不生滅。

弟子比丘无行問：无行見襄陽俊法師及諸法師等在和尙堂共論色不異空，空不異色，色卽是空，空卽是色，及龍女剎那發心，便成正覺，如是等義，无行於此有疑。

和上言：汝見諸法師作何問答？

白曰：見嚴法師，俊法師等，何者是色不異空，空不異色。俊法師借法師身，可明此義。何者是法師，復不是法師？乃至耳鼻等等，檢責皆不是法師，但有假名，求法師身，終不可得。不

可得即空。假緣有故即色。无行今所疑者，儼法師作如是解。伏願和上示其要旨。

和上言：法師所論，自作一家道理，若尋經意，即未相應。儼法師說，乃析物以明空，不知心境高於須彌。汝今諦聽，為汝略示：心起故即色。不可得故即空。又云：法性妙有故即色，色妙无故即空。經云：色不異空，空不異色，其義如是。又云：見即色，見无可見即空。經云：色即是空，空即是色。受相(想)行識，亦復如是。

又問：煩惱无量无邊，諸佛菩薩曆劫修行，猶不能得，云何龍女刹那發心，便成正覺？

和上言：發心有頓漸，迷悟有遲疾。迷即累劫，悟即須臾。

此義難知，與汝先以事喻，後明其義，或可因此而得悟解。譬如一綟之絲，其數无量，若合爲繩，置于木上，利劍一斬，一時俱斷。絲數雖多，不勝一劍。發菩薩心人，亦復如是。若遇眞正善知識以口方便直示眞如，用金剛慧斷諸位地煩惱，豁然曉悟，自見法性本來空寂，慧利明了，通達无礙。證此之時，萬緣俱絕。恆沙妄念，一時頓盡。无邊功德，應時等備。金剛慧發，何得不成？

又問：見俊法師所說，龍女是權不得爲實，若是實者，剎那發心，豈能斷〔諸〕位地煩惱？見俊法師作如是說，无行倘疑，願和上再示。

和上言：前列絲喻以明，即合盡見，何必更疑？花嚴云：十

信初發心，金剛惠便成正覺。菩提之法，有何次第？言龍女是權者，法華經圓頓不思議義有何威力？

无行又問五眼義：无行見俊法師講法華經，如來五眼，常在三昧，悉見諸佛國土无有二相，云何慧眼要從假入空？云何法眼乃從空入假？若如此者，皆是相因。若不因假即不能入空，若不因空即不能入假。當知入空即不假，入假即不空。空假二途，法慧殊隔。佛國圓眞眼不應有異。如此見疑，伏乘決示。

和上言：人有利鈍，教有頓漸。法師所說，蓋爲迷人。若論如來五眼，實不如此。如來不同凡夫說有宍眼，見與凡夫不同。

復白和上曰，願垂決旨。

和上言：見色淸淨爲肉眼，見淸淨體名爲天眼，見淸淨體於

諸三昧八萬四千諸波羅蜜門皆於見上一時起用名爲慧眼，見清淨體无无見名爲法眼，見非寂非非照名〔爲〕佛眼。

遠法師問：云何爲空？若道有空，空還質礙；若說无空，何而皈依？

答：爲未見性，是以說空。若見本性，空亦不有。如此見者名皈依。

和上言：見无念者，六根无染。見无念者，得向佛智。見无念者，名爲實相。見无念者，中道第一義諦。見无念者，恆沙功德，一時等備。見无念者，能生一切法。見无念者，卽攝一切法。

苗侍郎問：若爲修道得解脫？

答：得无住心，卽得解脫。

侍郎云：太好，若爲无住？

答：金剛經有文。

又問：金剛經道沒語？

答：經云，復次，須菩提，諸菩薩摩訶薩應如是生淸淨心。不應住色生心。不應住聲香味觸法生心。應无所住而生其心。但得无住心，卽得解脫。

侍郎問：无住若爲知見无住？

答：无住體上有本智，本智能知。命本智而生其心。

乾光法師問：何者是佛心，何者是衆生心？

答：衆生心是佛心，佛心是衆生心。

問：衆生心與佛心既无差別，何故衆生不言佛？

答：約不了人論有衆生有佛，若其了者，衆生與佛元不別。

問：常聞禪師說法與天下不同，佛法一種，何故不同？

答：實是佛法元亦不別。今日學者各見淺深有別，所以言道不同。

問：請爲說不同所由。

答：今言不同者，爲有凝心取定，或有住心看淨，或有起心外照，或有攝心內證，或有起心觀心而取於空，或有起覺滅妄，妄滅住覺爲究竟，或有起心而同於空，或覺妄俱滅，不了本性，住无託空。如此之輩，不可具說。本性虛无之理，時人不了，隨念即成，是以不同。非論凡夫，如來說无爲一法一切賢聖而有差

別，何況今日一切諸學者，若爲得同？

問：金剛經中四句偈義，何者是？

答：見諸法師說，四句偈義或以八字爲句，卅二字爲四句，或五字爲句，或三字爲句，但以十二字得義。或有人取經後一切有爲法偈爲四句。或有人取「无我相，无人相，无衆生相，无壽者相」名四句義。无著菩薩云：「廣大第一常其心不顛倒爲一句義。」今卽不然，何以故？因有我相，始言无我相。因有人相，始言无人相。因有衆生相，始言无衆生相。因有壽者相，始言无壽者相。今此義不然，何以故？无无我相，（此處疑脫「无无人相」句）无无衆生相，无无壽者相，是眞四句義。今見大智度論，經云：般若波羅蜜喻如炎聚，四面不可取，无取亦不取，是爲眞取。比

即眞兩句義。

鄭濬問：云何是道？

答：无名是道。

問：旣无名是道，何故言道？

答：道終不自言，言其道者，爲對問故。

問：道旣假名，无名是眞不？

答：亦非眞。

問：无名旣非眞，何故言无名是？

答：爲有問故，始有言說。若不有問，終无言說。

魏州乾光法師問：金剛經云：善男子，善女人，受持讀誦此經，若爲人輕賤，是人先世罪業應墮惡道，以今世人輕賤，故是

人先世罪業則為消滅者，其義云何？

答：持經人今得一切恭敬，供養，禮拜，今日雖得經受持讀誦，為未得經已前有重罪業障，今日持經是經威力，故感得世人輕賤，能令持經人所有重罪業障，悉皆消滅。以得消滅故，尋得阿耨多羅三藐三菩提□義理。先世罪業者，喻前念妄起心；今世人輕賤者，後念齊為覺為悔。起前妄心既滅，後悔亦滅。二念俱既不存，即持經功德具足，即是阿耨多羅三藐三菩提。云何覺為輕賤者為前念起妄？後覺亦是起心，雖名作覺，覺不離凡，故喻□□□□。

哲法師問：云何是「定惠等」義？

答：念不起，空无所有，名正定。能見念不起，空无所有，

名為正惠。即定之時是惠體，即惠之時是定用，即定之時不異惠，即惠之時不異定。即定之時即是惠，即惠之時即是定。何以故？性自如故。即是定惠等覺。（依下文王維問一條，覺當作學。壇經亦作學。）

嗣道王問：无念法是凡人修，是聖人修？若是聖人法，何勸凡夫修无念法？

答：无念法是聖人法。凡夫修无念法，即非凡夫。

問：无者无何法，念者念何法？

答：无者无有云然，念者唯念眞如。

問：念與眞如有何差別？

答：无差別。

問：既无差別，何故言念眞如？

答：言其念者，眞如之用，眞如者，念之體。以是義故，立无念爲宗。若見无念者，雖具見聞覺知，而常空寂。

志德法師問：禪師今敎衆生，唯求頓悟，何故不從小乘漸脩？未有昇九重之臺，豈不由階漸而能登者？

答：恐畏所登者，不是九層之臺，恐畏登著塠土胡塚。若實是九層之臺，此是頓性義。念于頓中而如登九層之臺，要藉階漸，不向中而立漸義。理智兼釋，謂之頓悟。不由階漸而解，自然故，是頓性義。自心從本已來空寂者是頓悟。卽心无所住爲頓悟。存法悟心，心无所得是頓悟。知一切法是頓悟。聞說空，不著空，卽不取不空，是頓悟。聞說我，不著我，卽不取无我，是頓悟。不捨生死而入涅槃，是頓悟。故經云：有自然智，无師

智。理發者向道疾，外修者向道遲。出世有不思議事，聞說者即生驚疑。在世不思議事有頓者，信不？

問：其義云何？

答：如周太公傅說，皆竿釣板築，〔簡〕在帝心，起自疋夫，位頓登台輔，豈不是世間不思議事？出世不思議者，衆生心中具貪愛无明宛然者，遇眞善知識，一念相應，便成正覺，豈不是出世不思議事？

又〔疑此下有「經」字〕云：衆生見性成佛道。又龍女須臾發菩提心，便成正覺。又欲令衆生入佛知見，不許頓悟，如來即合徧說五乘。今既不言五乘，唯言入佛知見，約斯經義，只顯頓門，唯存一念相應，實更非由階漸。相應義者，謂見无念者，謂了自性

者，謂无所得。以无所得，即如來禪。維摩詰言，如自觀身實相，觀佛亦然。我觀如來，前際不來，後際不去，今則无住。以无住故，即如來禪。

又經云，一切衆〔生〕，本來湼槃，无漏智性，本自具足。欲善分別自心現與理相應者，離心意識，離五法三自性八識二无我，離外見內見，離有无二法，畢竟平等，湛然常寂，廣大无邊，常恆不變。何以故？本自性清淨體不可得故。如是見者，即得本性。若人見本性，即坐如來地。如來〔是〕見者，離一切諸相，是名諸佛。如是見者，恆沙妄念，一時俱寂。〔如〕是見者，恆沙淨妙功德，一時等備。如是見者，名无漏智。如是見者，名一字法門。如是見者，六度圓滿。如是見者，名法眼淨。

如是見者，爲无所得，卽眞解脫，卽同如來知見，廣大深遠，无差別故。知者，是如來應正遍知。如是見者，名放大智惠，光照无餘世界。所以者何？世界者，卽心也。言空寂，更无餘念，故言照无餘世界。

諸學道者，心无靑黃赤白，亦无出入去來及遠近前後，亦无作意，亦无不作意。如是者爲之相應也。若有出定入定及一切境界，非論善惡，皆不離妄心；有所得並是有爲，全不相應。

決心證者，臨三軍際，白刃相向下，風刀解身，日見无念，堅如金剛，毫徵不動。縱見恆沙佛來，亦无一念喜心；縱見恆沙衆生一時俱滅，亦不起一念悲心。此是大丈夫，得空平等心。

若有坐者，「凝心入定，住〔心〕看淨，起心外照，攝心內

證」者，此障菩提，未與菩提相應，何由可得解脫？不在坐裏！若以坐爲是，舍利弗宴坐林間，不應被維摩詰訶。訶云：「不於三界觀身意，是爲宴坐。」但一切時中見无〔念〕者，不見身相，名爲正定。不見心相，名爲正慧。

常州司戶元忠直問：云何爲空，云何爲不空？

答：眞如之體不可得，名爲空。能見不可得體，湛然常寂，有恆沙之用，故言不空。

蔣山義法師問：一切衆生皆有眞如之性，中間或有見不見，云何是差別？

答：衆生雖有如是眞如之性，亦如摩尼之寶，雖含光性，无人摩治，終不明淨。差別之相亦復如是。一切衆生，不遇諸佛菩

薩善知識發心，終〔不〕能見。

義圓法師問：雖說眞如无有形相，使我衆生云何得入？

答：眞如之相，即是本心。雖念无有能念可念，雖說无有能說（此下疑脫「可說」二字），是名得入。

廬山簡法師問：見雖行，還同生滅；今修何法，得不生滅？

答：今言見者，本无生滅。今言生滅者，自是生滅人見。若无〔生〕滅，即是不生滅。

潤州司馬王幼林問：云何是无法可說是名說法？

答：般若波羅蜜體不可得，是无法可說。般若波羅蜜體自有智照，見〔不〕可見得體，湛然常寂，有恆沙之用，是名說法。

牛頭山寵禪師問：懺罪滅不？

答：見无念者，業自不生。何計妄心，而更別懺？今欲懺悔者，懺是主。

問：云何是主？

答：主者，主於滅。

羅浮懷迪師問：一切衆生本清淨，何故染生死法而不能出離三界？

答：謂不覺自體本來空寂，反隨妄起，結業受□造惡之徒，蓋不可說。修道之輩於法亦迷，唯種人天因緣，不求究竟解脫。人不過諸佛菩薩眞正善知識，何由免得輪迴等苦？

問：□起□滅念念義法流者非動念。

答：菩薩向菩提道，其心念念不住。譬如燈焰焰相續自不

斷，非燈造焰，何以故？謂菩薩趣向菩提，念念相續，不間斷故。

問人翁（？）債在南陽郡，見侍御史王維，在臨湍驛中屈和上及同寺慧澄禪師語經數日。問：本性本自口，和上若為修道得解脫淨？若更起心？

和上答：衆生若有修，即是妄心，不可得解脫。

王侍御驚愕云：「大奇。曾聞諸大德言說，皆未有作此說法者。」乃謂寇（？）太守，張別駕，袁司馬等：「南陽郡有好大德，有佛法甚不可思議。」

寇公云：此二大德見解不同。

王侍御曰：何故不同？

和上答：「今言不同者，為澄禪師要先修定，得定以後發惠。會則不然。今已共侍御語時，即定惠等。涅槃經云：定多惠少，增長无明。惠多定少，增長邪見。定惠等者，名見佛性。故言不同。」

王侍御問：「作勿生是定（惠）等？」

和上答：「今言定者，體不可得。今言惠者，能見不可得體，湛然常寂，有恆沙之用。即是定惠等學。」

王侍御共澄禪師語，禪師語王侍御云：「惠澄與會闍黎同，口口道不同？」王侍御乃語和上曰：「何故不同？」

和上答：「言不同者，為澄禪（師）先修得定，以後發惠。會即不然，正共侍御語時，即定惠等。是以不同。」

侍御曰：闍梨只沒口道？

答：一纖毫塵不得客語。

又問：何故不得客語？

答：今實不同，若許道同，即是客語。

牛頭山袁禪師問：佛性遍一切有情，不遍一切无情。聞先輩大德言：「青青翠竹，盡是法身；鬱鬱黃花，无非般若。」今何故言獨遍一切有情，不遍一切无情？

答：豈將青青翠竹同功德法身，鬱鬱黃花等般若之智？若青青竹黃花同法身般若，如來於何經中爲青竹黃花授菩提記？若將青竹黃花同法身般若者，此即是外道說，何以故？爲涅槃經云：无佛性者所爲无情物是。

蘇州長史唐法通問：衆生佛性與佛佛性同異？

答：亦同亦異。

問：何故亦同亦異？

答：言其同者如金，言其異者如椀盞等器。

問：似何物？

答：不似物。

問：既不似物，何故喚作佛性？

答：不似物喚作佛性，若似物則不喚作佛性。

廬山簡法師問：明鏡高臺能照，萬像悉現其中，若爲？

答：「明鏡高臺能照，萬像悉現其中」，古德相傳，共稱爲妙。今此門中未許此爲妙。何以故？明鏡能照萬像，萬像不見其

中，此將爲妙。何以故？如來以无分別智，能分別一切；豈將有分別心卽分別一切？

揚州長史王怡問：世間有佛无佛？

答：不可定有，不可定无。

問：何故不可定有，不可定无？

答：不可定有者，文殊般若經文：「般若波羅蜜不可得，菩提涅槃不可得，佛亦不可得。」故言不可定有。不可定无〔者〕，涅槃經云：「有佛，性相常住，以諸衆生從善因緣方便得見。」故言不可定无。

行律師問：「受諸觸如智證」云何？

答：受諸觸者，言本不動。如鏡中有像，悉現鏡中。鏡无動

故，萬像種種施爲，明鏡心受觸。如智證者，即本覺智也。本智能知妙有本覺智性，故稱爲智證。借牛角爲喻：立成正角之時，不得稱如意；正如意之時，不可即稱爲角。角則雖含如意性，未滅角之時，不可稱如意。如意雖同覺（角）所成，正如意不可稱爲覺（角）。故經云：「滅覺道成。」又云：「若見遍，即覺照亦不立。」今存覺照者，爲見聞遍及。若斷清淨體，何所覺，何所照？人〔以〕世物爲有，我以世物爲无，人以虛空爲无，我以虛空爲有。何以故？世物緣合即聚，緣散即離，遇火即焚，遇水即溺，不久破壞，是以言无。虛空火不能焚，水不能溺，不可破壞，不可離散，是稱爲有。亦稱之爲常。

相州別駕馬擇在口口問：天下應帝庭僧及道士皆決釋疑法口

未審禪師決釋疑□。

答：神會比者亦決諸人從不落䓁。未審別駕疑是勿？

別駕言：應帝庭僧皆說因緣，不說自然；天下道士唯說自然，不說因緣。

答：僧立因緣，不立自然者，僧之愚過。道士唯立自然，不立因緣者，道士之過（愚）過。

別駕云：僧家因緣可知，何者是僧家自然？道家自然可知，何者是道家因緣？

答：僧家自然者，衆生本性也。又經云：「衆生〔有〕自然智，无師智。」謂之自然。道士因緣者，道能生一，一能生二，二能生三，從三生萬物，因道而生。若其无道，萬物不生。今言

萬物者，並屬因緣。

內鄉縣令張萬頃問：眞如似何物？

答：比來諸大德，皆言不可遷變爲眞如；神會不然，无可遷變爲眞如。比來諸大德皆言兩物相〔似〕爲眞如；神會不然，无物相似曰〔眞〕如。

問：性是有无？

答：佛性非邊義。

〔問非邊義〕

答：不有不无，是故非邊。

問：云何是不有，云何是不无？

答：不有者，不言於不有。不无者，不言於不无。是故二俱

不可得，故稱非邊義。

門人蔡鎬問，見武皎問忠禪師中道義，問「有无雙遣，中道亦亡」，如是問五六十度。忠禪師答言是空。又問：「空便有是沒物？」答：「相非相更有俱生識。」問：忠禪師作如是答，皎將此問轉問和上。

和上云：武八郎從三月至十月已來唯問此義，神會今說與忠禪師又別。

武皎云：何故別？

和上言：「有无雙遣中道亦亡」者，是无念，无念即是一念，一念即是一切智，一切智者即是甚深般若波羅蜜，甚深般若波羅蜜即是如來禪。是故經云：善男子何等觀如來平等。維摩經

云：如自觀身實相，觀佛亦然。然我觀如來，前際不來，後際不去，今則无住。以无住故，則如來禪，即第一義空。若菩薩摩訶薩如是思惟觀察，上下昇進，自覺聖智。

洛陽縣令徐鍔問：一切諸經品，諸佛阿耨多羅三藐三菩提法皆從此經出，未審佛於先，法於先？佛若在先，佛與何教而成道？法若在先，法是何人說？答：若論文字法，則佛於先，法後。若寂滅法即佛後法先。經云，諸佛之師，所謂法也。以法常故，諸佛亦常。若論眞敎者，經說，衆生有自然智，无師智。若衆生承此自然智，任運修習，證寂滅法得成佛，亦遂將法轉敎化衆生，衆生承佛敎化，得成正覺。

南陽太守王粥（弼）問楞伽經云生住異滅義。

答：此義有二種。

問：何爲二種？

答：人受胎已爲生，長至世爲住，髮白面皺爲異，无常到爲滅。又如穀子種於土下即含生義。生即異即住。其生義生已即異。未生時是異義，即生時已含滅義。若菩薩摩訶薩發般若波羅蜜心，即具此四相。

又〔問〕：禪師說通？爲是宗通？

答：說通宗亦通。

又問：若爲說通，若爲說是宗通？

答：口說菩提，心无住處；口說涅槃，心有生滅；口說解脫，心有繫縛，即是說通宗不通。

又問：若爲是宗通？

答：但了本自性空寂，更不復起觀，即是宗通。

問：正說之時，豈不是生滅不？

答：經云，能善分別諸法相於第一義而不□。

中天竺國梵僧伽羅蜜多三藏弟子康智圓問曰：和上，多劫有緣，□□□□生死事大，念念无常，懷疑日深，不敢諮問，唯願慈悲，許申心地。

和上答：汝若有疑，恣意當問。

智圓問：一切衆生皆云修道，未審修道者一生得成佛道不？

和上答言：可得。

又問：云何可得？

答：如摩訶衍宗，恆沙業障，一念消除，性體无生，刹那成道。何況一生而不得耶？

又問：云何刹那頃修習卽得成佛？願斷此疑。

答：言修習卽是有爲諸法，計屬无常，无常者口離生滅。

又問：一切諸佛，修習果滿，得成佛道；今言不假修習，云何可信？

答：夫所信行修習，不離於智覺，旣有智覺，卽有照用，如是因果宛然，生滅本无，何假修習。

又問：諸佛成道，皆因智覺，今離智覺，何者是道？

答：道體无物，復无比量，亦无智覺照用，及動不動法；不立心地意地，亦无去來，无內外中間，復无處所，非寂靜，无定

亂，亦无空名，无相，无念，无思，知見不及，无證者，道性俱无所得。

又問：无所得，知見不及，云何而得解脫？

答：三事不生，是卽解脫。

又問：云何三事不生？

答：心不生卽无念，智不生卽无知，惠不生卽无見，通達此理者，是卽解脫。

又問：无智旣有，云何不生知智見无念？

答：言心定，不言自定，卽是无念。定惠更无分別，卽是无智。惠定諸見不生，是卽无見。非因果法，通達无我，明知生者妄生，滅者妄滅。

又問：諸佛皆從因果得成佛道，今云言非因〔果〕法，云何得成師師相授？

答：大乘言下悟道，初發心時，便登佛地，无去來今，畢竟解脫。

問：何者是大乘禪定？

答：大乘定者：不用心，〔不看心〕（依下文四問的次第，疑此處有此三字），不看靜，不觀空，不住心，不澄心，不遠看，不近看，无十方，不降伏，无怖畏，无分別，不沉空，不住寂，一切妄相不生，是大乘禪定。

問：云何不用心？

答：用心即有，有即生滅。无用□无，无生无滅。

問：何不看心？

答：看即是妄，无妄即无看。

問：何不看淨？

答：无垢即无淨，淨亦是相，是以不看。

問：云何不住心？

答：住心即假施設，是以不住。心无處所。因汝所問，一切修道者同悟。

民國十八年九月廿八日胡適校訖。

同年十二月六夜三次校訖。

跋神會語錄第一殘卷

胡適

此卷是伯希和（Pelliot）携去的敦煌寫本第3047號的前幅。原無題目。我在一九二六年九月十八日在巴黎國家圖書館發見此卷，考定爲荷澤大師神會的語錄，其証據甚多，如

（1）中有「荷澤和尚與拓拔開府書」，自稱「神會」。

（2）卷中自稱「神會」之處甚多。

（3）卷中有自稱「會」之處。

（4）卷中答王趙公「三車」之問，見宗密所作神會略

傳，見圓覺大疏鈔卷三下，更是重要証據。

（5）宗密圓覺大疏鈔卷三下云，「頓悟煩惱本無，即名爲斷。如一綟之絲，不勝一劍而頓斷。」原註云，「此是荷澤所舉之喻。」按此喻全文今見此卷答比丘无行問一章。這也是重要証據。

（6）卷中有與遠法師問答的話，遠即崇遠，見於當時記載如歷代法寶記等。

（7）此卷後幅爲獨孤沛之「菩提達摩南宗定是非論」，很可以供給不少的証據。

故我題此卷爲神會語錄第一殘卷。

此卷之首似有殘脫的一紙或數紙。開卷十九行也殘缺了許多

字。但細看此十九行，其前九行所記問答均與南宗定是非論所記問答大略相同，可以互相補校。如第一行遠法師問此是莊嚴不，即是定是非論所記論屏風一段。神會答語，兩卷相同，可以互校。下文「嬌怒是道」一段，也見於定是非論，可以校補。是此九行雖殘闕而實未殘闕。

此卷爲神會語錄最長的卷子，約有一萬三千餘字。合之第二及第三殘卷，及所謂「顯宗記」之敦煌寫本，約共有二萬多字。神會爲南宗奮鬥最力，兩次遭貶謫，而終得勝利，貞元間敕定慧能爲第六祖，神會爲第七祖。南宗之代北宗爲禪宗正統，可說是神會一人之功。其功業之重要，遠在懷讓行思之上。而後來馬祖一支盛行天下，神會之嗣漸漸泯滅無聞。雖有大師如宗密，也終

不能恢復那已墜之緒。當日所尊爲第七祖者，千餘年來，已成了一個若有若無的人物。他的著作，除了景德傳燈錄所收一篇似眞似僞的「顯宗記」之外，已無半紙隻字流傳於世。豈料敦煌石室之中竟保存他的語錄至二萬字之多，歷九百年而不壞，到我們手裏都一一發見，使我們今日得重見南宗之聖保羅的人格言論，使我們今日得詳知他在當日力爭禪門正統的實在狀況，此豈非神會此卷中所謂「世間不思議事」之最不思議的嗎？

此卷中有張燕公問語，張說死在開元十八年。卷首又有崇遠問語，與南宗定是非論所記滑臺大雲寺的辨論相同，事在開元廿二年。大概此卷所記不是一時的問答，乃是彙集各時期的記載而成的。卷中無安史亂後的事，又稱王維之官爲「侍御史」，皆可

証此卷所記在天寶末年以前。王維作慧能碑文，末段有云：

> 弟子曰神會，遇師於晚景，聞道於中年，廣量出於凡心，利智踰於宿學，雖末後供，樂最上乘。先師所明，有類獻珠之願；世人未識，猶多抱玉之悲。謂余知道，以頌見託。……

「抱玉之悲」似是指神會受貶謫的事，也在天寶大亂以前。

此卷中記神會的教義最詳細，在中國佛教史上最爲重要，我在神會傳裏另有專篇敘述他的教義。

＊　＊　＊

此卷無他本可校，我細細整理，稍可誦讀。校讀之例如下：

（1）明知爲脫落之字，用〔 〕表之：

如　本（有）煩惱

（2）明知爲誤字，於其下用（ ）註明應改正之字：

如　我人衆生受（壽）者

（3）寫本有殘闕，或不可辨認之字，用□□表之。

（4）有疑之處，用（？）表之。

（5）重要的校改，均加校語，用（ ）表之。

此卷我在一九二六年，有摘鈔本；又有影印本。因原卷紙色太暗，故影印本偶有模糊之處，幸重要問答皆有鈔本可校；其有一二處，影印本不可讀，而道遠不及用原卷細校，將來重到巴黎，當細細重校。

民國十八年十二月十八日。

卷二

神會語錄第二殘卷

——菩提達摩南宗定是非論——

巴黎藏敦煌寫本

胡適校寫



菩提達摩南宗定是非論 并序

獨孤沛撰

弟子於會和上法席下見與崇遠法師論義，便修。從開元十八，十九，廿年，其論本並不定，爲修未成，言論不同。今取廿一載本爲定。後有師資血脈傳，亦在世流行。

歸命三寶法，法性眞如藏，
眞身及應化，救世大悲者。
宗通立宗通，如月處虛空。
唯傳頓教法，出世破邪宗。

問曰，有何因緣而修此論？

答曰，我聞心生即種種法生，心滅即種種法滅者，一切由己妄。己即凡，古聖皆□□□□情逐□，修无生以住生。學人迷方，欲不動而飄動。是非標競□□□□□□□□即我襄陽神會和上，悟无生法忍，得无礙智，說上乘法，誘諸衆生，敎道衆生。敎道迴向者，若百川赴海。於開元廿二年正月十五日在滑臺大雲寺設無遮大會，廣資嚴飾，昇師子坐，爲天下學道者說梁朝婆羅門僧學菩提達摩是南天竺國國王第三子，少小出家，智惠甚深，於諸三昧，獲如來禪。遂乘斯法，遠涉波潮，至於梁武帝。武帝問法師曰，「朕造寺度人，造像寫經，有何功德不？」達摩答，「無功德。」武帝凡情不了達摩此言，遂被遣出。行至魏朝，便遇惠可，時卅，（此是卅字。續僧傳記惠可初遇達摩，「年登四十」。敦煌本歷代

法寶記作「時年卌」。此處似亦當作「卌」。）俗姓姬，武牢人也。遂與菩提達摩相隨至嵩山少林寺。達摩說不思法（此句疑有脫誤），惠可在堂前立。其夜雪下，至惠可要（腰），惠可立不移處。達摩語惠可曰，「汝爲何此間立？」惠可涕淚悲泣曰，「和上從西方遠來至此，意說法度人。惠可今不憚損軀，志求勝法。唯願和上大慈大悲。」達摩語惠可曰，「我見求法之人，咸不如此。」惠可遂取刀自斷左臂，置達摩前。達摩見之〔曰〕，「汝可。」在先自神光，因此立名，遂稱惠可。（神光之名，不見於續僧傳。神會始造此說，後來傳燈錄即採用此說。）深信堅固，棄命損身，志求勝法，喻若雪山童子捨身命以求半偈。達摩遂開佛知見，以爲密契，便傳一領袈裟，以爲法信，授與惠可。惠可傳僧璨，璨傳道信，道信傳弘忍，弘忍傳惠能，六

代相承，連綿不絕。

又見會和上在師子座說：「菩提達摩南宗一門，天下更無人解。若有解者，我終不說。今日說者，為天下學道者辨其是非，為天下學道者定其旨見。」

有如此不思議事，甚為奇噅（矚？）。君王有感，異瑞來祥，正法重興，人將識本，所以修論。（序似至此止，以下為論本文。）

于時有當寺崇遠法師者，先兩京名播，海外知聞。處于法會，詞若湧泉，所有問語，實窮其原。提婆之後，蓋乃有一。時人號之「山東遠」，豈徒然耳。遠法師乃於是日來入會中，揚眉亢聲，一欲戰勝。□□□□□著屏風，稱有官客擬將著侍。和

上言，此屏風非常住家門者，何乃折破場，將用祇承官客。于時崇遠法師提和上手而訶曰，禪師喚此以爲莊嚴不？和上答言，是。

遠法師言，口來說莊嚴，即非莊嚴。

和上言，經云，所說不盡有爲，不住无爲。

法師重徵已（以）何者不盡有爲，不住无爲。

和尙答，不盡有爲者，從初發心，坐菩提樹，成等正覺，至雙林，入涅盤，於其中一切法悉皆不捨，即是不盡有爲。不住无爲者，修學空不以空爲證，修學无作，不以作爲證，即是不住无爲。

法師當時无言，良久乃語。

法師曰，婬怒是道，不在莊嚴。

和上語法師，見在俗人應是得道者。

遠法師言，何故指俗人以爲得道？

和上言，法師所言婬怒是「道」，俗人並是行婬欲人，何故不得道？

遠法師問，禪師解否？

和上答，解。

法師言，解是不解。

和上言，法華經云，「吾從成佛已來，經无量无邊阿僧祇刼」，應是不成佛，亦應不經无量无邊阿僧祇刼？

遠法師言，此是魔說。

和上言，道俗總聽，從京洛已來，至于海隅，相傳皆許遠法師解義聰明，講大乘經論更無過者。今日喚法華經是魔說，未審何者是佛說？

法師當時自知過甚，對衆忙然，良久，欲重言。

和上言，脊梁著地，何須重起？

和上語法師，神會今設无遮大會，兼莊嚴道場，不為功德，為天下學道者定〔宗〕旨，為天下學道〔者〕辨是非。

和上言，神會若學瀧机□□，即是法師。法師若學神會，經三大阿僧祇劫，不能得成。

和上出語，左右慚惶，相顧无色。然二大士雖〔互〕相詰問，

並皆立未坐，所說微妙，尚未盡情。時乾光法師亦師僧中一，見遠論屈，意擬相挾，乃命是人令置牀机，更請竪宗，重開談論。遂延和上及遠法師坐，和上平坐講禪與物无物无競，縱欲談論，辭讓久之。于時有府福先寺師，荷澤寺法師，及餘方法師數十人，齊聲請禪師坐，咸言，禪師就坐。今日正是禪師辨邪正定是非日。此間有四十餘箇大德法師論師為禪師作證義在。

和上固辭不已，時乃就坐。然明鏡不疲於屢照，清流豈憚於風激？勝負雖則已知，衆情固將難口。和上以无疑慮，此日當仁。遠法師重問曰，禪師用心於三寶四果人等在何位地？

和上言，在滿足十地位。

遠法師言，初地菩薩分身百佛世界，二地菩薩分身千佛世

〔界〕，乃至十地菩薩分身无量无邊萬億佛世界。禪師既言在滿足十地位，今日爲現少許神變。望遠此意執見甚深，特爲見悟至玄，所以簡詮如（下闕）

民國十八年十一月二十四夜，胡適校寫畢。

跋南宗定是非論殘卷

胡適

此卷是伯希和（Pelliot）攜去的敦煌寫本第3047號的後幅，題爲

　　菩提達摩南宗定是非論　幷序　獨孤沛撰

按宗密圓覺大疏鈔卷三下有神會略傳，中有云：

　　因洛陽詰北宗傳衣之由，及滑臺演兩宗眞僞，與崇遠等持論一會，具在南宗定是非論中也，便有難起，開法不得。

此中「與崇遠等持論一會，具在南宗定是非論中也」十八個字本是註文。因原傳已是註文，用雙行寫，故小註皆無法表出，遂和傳文相混了。宗密所見的「南宗定是非論」所記乃是神會與崇遠等辯論的一會，正和此卷相合。神會在滑臺大雲寺定宗旨的大會是中國佛教史上的一件最偉大的事，而一千二百年來，禪宗史傳記此事或很簡略（如宗密），或完全不提及（如宋僧傳、如景德傳燈錄），遂使此空前壯舉泯沒無聞。今日幸有此殘卷出現，使我們知道當日大雲寺盛會的情形，故是很可寶貴的史料。

此卷前為序文，完整無缺。後方本論殘闕似不少。巴黎國家圖書館另有神會語錄殘卷一卷，紙色字跡與此卷都不相同，然其中所記也是神會和崇遠的問答，問答的內容也是爭論南北兩宗法

統宗旨的問題。我疑心那一卷也是南宗定是非論別本的後半，但我此時無法證明，故暫編此卷爲神會遺集第二卷，那一卷爲第三卷。

此卷中明明記載滑臺大雲寺定宗旨的大會是在開元廿二年，（西曆七三四）正月十五日。但獨孤沛的自序開首便說：

> 弟子於會和上法席下見與崇遠法師論義，便修。從開元十八，十九，廿年，其論本並不定，爲修未成，言論不同。今取廿一載本爲定。後有師資血脈傳，亦在世流行。

此一段很不容易懂得。我們初看此段，以爲此卷所記應是開元十八年以前的事，至少應該是開元廿一年以前的事。何以此卷分明

說定宗旨之會在開元廿二年正月呢？究竟此會在何年呢？究竟此序的首段應該怎樣解釋呢？

我的意見是，記者獨孤沛的文理不明白，故敘述不清楚。他的意思似是要說他先後共有三部記錄神會的書：一是記錄神會在滑臺大雲寺和崇遠法師辨論的，即是此卷。二是開元十八年至廿一年的神會語錄，自十八年修起，以廿一年本爲定，其體裁略如敦煌寫本神會語錄第一殘卷。（第一殘卷中有張燕公問一條，張說死在開元十八年，此條問答必是開元十八年本所有的。但其中又有與崇遠問答諸條，有與此卷相同的，那又是廿二年以後所增修的本子了。）三是師資血脈傳。——如此解釋，似乎可通。否則種種矛盾都不能消除了。

然而還有一點小困難。敦煌本歷代法寶記（大正大藏經五十一卷）一

八五）無相禪師傳中說：

東京荷澤寺神會和上……開元中，滑臺寺爲天下學道者定其宗旨。會和上云，「更有一人說，會終不敢說。」爲會和上不得信袈裟。天寶八載中，洛州荷澤寺亦定宗旨，被崇遠法師問，「禪師於三賢十聖修行，證何地位？」會答曰，「涅槃經云，南無純陀，南無純陀，身同凡夫，心同佛心。」

据此，神會在滑臺及東京兩次定宗旨，前次在開元時，後次在天寶八年（七四九），兩次相隔十餘年，何以兩次皆有崇遠的質問？「證何地位」的一問見於此卷的最後一條。何以相隔十餘年所問仍相同呢？

歷代法寶記出於成都保唐寺無住一派的和尚。此派源出於弘忍門下智詵，智詵傳處寂，處寂傳無相，是爲淨衆寺一派。無相又傳無住，是爲保唐寺一派。此兩派本來各有他們的獨到之處，其教義見於宗密圓覺大疏鈔卷三下。但當那南北諸宗爭法統的時代，各宗皆不免有爭正統的野心。後來曹溪荷澤爭得正統之後，人人都自附於南宗以自重。智詵的後人便造出一種奇怪的法統史，說慧能的「傳信袈裟」呈上武則天皇帝，則天賜與智詵，智詵帶回蜀中，以次傳授，遂到了保唐寺無住一派手中。歷代法寶記即是記「信袈裟」流傳的歷史，故說神會和上「不得信袈裟」，因爲袈裟已在蜀中了。此派和尚著書的本意即是僞造歷史，故他們引神會的話，雖然大體出於南宗定是非論，而年代經不清楚，

遂把神會與崇遠的辨論移作東京荷澤寺的事，並不足奇怪。

故我仍信神會在滑臺與崇遠辨論的大會是在開元廿二年正月。

民國十八年十一月廿五日稿

十九年一月三日改稿

卷三

神會語錄第三殘卷

巴黎藏敦煌寫本

胡適校寫



傳授人不？和尚答

應自知。遠師問，如此教門豈是佛

頓漸不同，所以不許。我六代大師一一皆言單刀直入，直了見性，不言階漸。夫學道者須頓悟漸修，不離是□□得解脫。譬如母頓生子，與乳，漸漸養育，其子智惠自然增長。頓悟見佛性者，亦復如是。智惠自然漸漸增長，所以不許。

遠師問，嵩岳普寂禪師，東岳降魔禪師，此二大德皆教人「凝心入定，住心看淨，起心外照，攝心內證」，指此以為教門。禪師今日何故說禪不教人「凝心入定，住心看淨，起心外照，攝心內證」？何名為坐禪？

和尚答曰，若教人「凝心入定，住心看淨，起心外照，攝心

內證」者，此是鄣菩提。今言坐者，念不起爲坐。今言禪者，見本性爲禪。所以不敎人坐身住心入定。若指（此下原本紙張接縫，疑脫去一紙，故文理與下文不連接。）

……………………

……………在韶州能禪師處。秀禪師在日，指第六代傳法袈裟在韶州，口不自稱爲第六代。今普寂禪師自稱第七代，妄豎和尚爲第六代，所以不許。

爾時和尚告遠法師及諸人等：莫怪作如此說。見世間敎禪者多，學禪者極其繚亂，恐天魔波旬及諸外道入在其中，惑諸學道者，滅於正法，故如此說。久視年中，則天召秀和尚入內。臨發之時，所是道俗頂禮和尚，借問和尚入內去後，所是門徒若爲脩

道，依止何處。秀和尚云：「韶州有大善知識，元是東山忍大師付囑，佛法盡在彼處。汝等諸人如有不能自決了者，向彼決疑，必是不可思議，即知佛法宗旨。」又普寂禪師同學西京清禪寺僧廣濟景龍三年十一月至韶州，經十餘日，遂於夜半入和尚房內，偷所傳袈裟，和尚喝出。其夜惠遠玄悟師聞和尚喝聲，即起看。至和尚房外，遂見廣濟師把玄悟師手，不遣作聲。其惠遠玄悟等入和尚房看和尚，和尚云，「有人入房內，中手取袈裟。」其夜所是南北道俗並至和尚房內，借問和尚入來者是俗是僧。和尚云，「唯見有人入來，不知是僧是俗。」衆人又問是南人北人。和尚實識入房人，恐有損傷，遂作此語。和尚云：「非在今日。此袈裟在忍大師處三度被偷。忍大師云，其袈裟在信大師〔處〕

一度被偷。所偷者皆不得。因此袈裟，南北道俗極其紛紜，常有□□相向。」

遠師問：普寂禪師名字蓋國，天下知聞，衆口共傳，不可思議。如此相非斥，豈不與身命有讎？

和尙答曰：讀此論者不識□□，謂言非斥。普寂禪師與南宗有別。我自料簡是非，定其宗旨。我今謂弘揚大乘，建立正法，令一切衆生知聞，豈惜身命？

遠師問：脩此論者不爲求名利乎？

和尙曰：脩此論者，生命尙不惜，豈以名利關心？

遠師問：唐國菩提達摩既稱其始，菩提達摩西國復承誰後？又經幾代？

和尙曰：菩提達摩西國承僧伽羅叉，僧伽羅叉承須婆蜜，須婆蜜承優婆崛，優婆崛承舍那婆斯，舍那婆斯承末田地，末田地承阿難，阿難承迦葉，迦葉承如來付。唐國以菩提達摩爲第八代。西國有般若蜜多羅承菩提達摩後。唐國惠可禪師承菩提達摩後。自如來付西國與唐國，總經有一十三代。

遠師問：據何得知菩提達摩西國爲第八代？

和尙曰：據禪經序中，具明西國代數。又惠可禪師親於嵩山少林寺問菩提達摩，答一如禪經序中說。

遠師問：西國亦傳衣不？

和尙云：西國不傳衣。

遠師問：西國何故不傳衣？

和尚曰：西國多是得聖果者，心無矯詐，唯傳心契。漢地多是凡夫，苟求名利，是非相雜，所以傳衣示其宗旨。

遠師問：禪師修何法，行何行？

和尚曰：修般若波羅蜜法，行般若波羅蜜行。

遠師問：何故不修餘法，不行餘行，唯獨修般若波羅蜜法，行般若波羅蜜行？

和尚答曰：修學般若波羅蜜者，能攝一切法。行般若波羅蜜者，是一切行之根本。

金剛般若波羅蜜，

最尊最上最第一，

无生无滅无去來，

一切諸佛從中出。

和尚告諸道俗知識等：若欲得了達甚深法界，直入一行三昧者，先須誦持金剛般若波羅蜜經，修學般若波羅蜜法。何以故？誦持金剛般若波羅蜜經者，當知是人不從小功德來。譬如帝王生得太子，若同俗例者，无有是處。何以故？爲從最貴處來。誦持般若波羅蜜經者，亦復如是。是故金剛般若波羅蜜經云：不於一佛二佛三四五佛而種善根，已於无量百千萬億佛所種諸善根，得聞如是言說章句，乃至一念生淨信者，如來悉知悉見是人，何況書寫受持讀誦爲人演說。是故勝天王般若經云：云何菩薩摩訶薩學般若波羅蜜通達甚深法界？佛告勝天王言：「大王，即是如實。」「世尊，云何如實？」「大王，即不變異。」「世尊，云

何不變異？」「大王，所謂如如。」「世尊，云何如如？」「大王，此可智知，非能言說。何以故？過諸文字，无此无彼，離相无相，遠離思量，過覺觀境。是爲了達甚深法界。」勝天王般若經云：般若波羅蜜无有一法可爲譬喻。若善男子善女人信受般若波羅蜜者，所收功德不可思量。若此功德有色有形者，空界不容。以般若波羅蜜如實見名爲證。以智通達名爲至。假使一切衆生皆住十地，入諸三昧觀，如來定不能測量。

諸知識，必須誦持金剛般若波羅蜜經。是爲一切諸佛母經，亦是一切諸法祖師。恆沙三昧，八萬四千諸波羅蜜門，皆從般若波羅蜜生。必須誦持此經。何以故？般若波羅蜜是一切法之根本。譬如大海之內，所有一切諸寶皆因摩尼寶力而得增長。何以

故？是大寶威德力故。修學般若波羅蜜者，亦復如是。一切智慧皆因般若波羅蜜而得增長。誦般若波羅蜜經者，譬如皇太子，捨其父皇，於他人處而求得王位者，无有是處。故小品經云：須臾，須菩提，諸菩提諸經不能至薩波若海。若菩薩捨般若波羅蜜而讀誦之餘，是菩薩捨本而取枝葉。是故勝天王般若經云：佛告勝天王言：大王，菩薩摩訶薩修學一切法通達一切法者，所謂般若波羅蜜。般若波羅蜜亦號一切諸佛祕藏，一號為總持法，亦是大明咒，是大神咒，是无上咒，是无等等咒，能除一切苦，眞實不虛。故三世諸佛皆依般若波羅蜜多，故得阿耨多三藐三菩提。

是故金剛般若波羅蜜經云：舉恆河中沙，一沙為一恆河，爾許恆河沙數三千大千世界，七寶布施，不如於此經中乃至受持四

句偈等，如此功德，勝前福德百分不及一，百千萬億分乃至算數譬喻所不能及。

諸學道者，金剛般若波羅蜜經，隨所在處，一切世間，天人阿修羅，悉皆供養。何以故？爲此經在在處處即爲是塔。何以故？誦持金剛般若波羅蜜經者，爲能成就最上乘第一希有之法。在在處處若有金剛般若波羅蜜經卷，一切諸佛恭敬般若波羅蜜經，如佛弟子敬佛。何以故？經云：諸佛之師，所謂法也。以法常故，諸佛亦常。是故金剛般若波羅蜜經云：初日分以恆河沙等生命布施，中日分復以恆河沙等生命布施，後日分亦以恆河沙等生命布施，如是無量百千萬億刼以身布施，不如聞此經信心不違。何況書寫受持讀誦爲人解說。

是故金剛般若波羅蜜經者，如來爲發大乘者說，爲發最上乘者說。何以故？譬如大龍不雨閻浮。若雨閻浮，如飄棄葉。若雨大海，其海不增不減。若大乘者，若最上乘者，聞說金剛般若波羅蜜經，不驚不怖，不畏不疑者，當知是善男子，善女人，從無量久遠劫來，常供養無量諸佛及諸菩薩，修學一切善法，今是得聞般若波羅蜜經，不生驚疑。是故口文，若人滿三千大千世界用一切珍寶造七寶塔，高至梵天，不如誦持金剛般若波羅蜜經，修學般若波羅蜜。若人敎化三千大千世界微塵數衆生盡證須陀洹果，不如誦持金剛般若波羅蜜經。若人敎化三千大千世界微塵數衆生盡證斯陀含果，不如誦持金剛般若波羅蜜經。若人敎化三千大千世界微塵數衆生盡證阿那含果，不如誦持金剛般若波羅蜜

經。若人教化三千大千世界衆生盡證辟支佛道，不如有人誦持金剛般若波羅蜜經。若人教化三千大千世界微塵數衆生證口口信心，盡證得十行心，盡證得十住心，盡證得十迴嚮心，不如誦持金剛般若波羅蜜經，修學般若波羅蜜。何以故？是經有不可……（下闕）

中華民國十八年十一月二十日胡適鈔寫點讀畢。

跋神會語錄第三殘卷

胡適

這一卷是巴黎國家圖書館所藏伯希和（Pelliot）携歸的敦煌寫本的3488號。一九二六年九月四日我發見此卷，審其語氣，考定為荷澤大師神會的語錄。其後又見歷代法寶記及神會語錄長卷及南宗定是非論，此卷之為神會語錄更無可疑了。此卷也許即是南宗定是非論的一部分。

原卷為楷書精寫，紙色已黑，字字秀整，確是八世紀寫本，最可寶貴。首尾有殘闕；第一紙與第二紙接縫之間，文理不銜

接，似誤脫一紙。

此卷在南宗爭法統的歷史上為最重要的史料。神會在當時獨力為南宗奮鬥，造出傳衣的神話，攻擊北宗神秀普寂一派。其時神秀和慧能都已死了，死人不能作證，故祕密傳衣之說無人可以否證。神會逞其才辯，又造出廣濟和尚偷袈裟的故事，也無人可以否證。

神會的魄力膽氣，都可以震動一時，故人多不疑其作偽。如此卷中，遠法師問：

普寂禪師名字蓋國，天下知聞，衆口共傳，不可思議。如此相非斥，豈不與身命有讎？

神會答曰：

我自料簡是非，定其宗旨。我今謂弘揚大乘，建立正法，令一切衆生知聞，豈惜身命？

又說：

修此論者，生命尙不惜，豈以名利關心？

這種大胆的宣言，捋虎鬚的手段，都可以叫人佩服信仰。

但神會在此卷裏忽提出「菩提達摩在西國復承誰後，又歷幾代」的問題，於是他的僞造歷史的罪案完全暴露了。

當這時候，神秀一派只有菩提達摩以下的傳授世系，而沒有人提起菩提達摩以上的世系問題。神會要想出奇制勝，不但造作秘密傳衣的神話，並且揑造菩提達摩以前的傳法次第。他沒有根據，只能引證廬山所出禪經的小序爲證據，說西國自如來到菩提

達摩共有八代。

他在這裏共有三大謬誤：

第一，他把菩提達摩誤認作達摩多羅，而不知達摩多羅生在「晉中興之世」（據焦鏡法師的後出雜阿毗曇心序，出三藏記十），是西曆四世紀的人，遠在菩提達摩之先。

第二，自如來到達摩，一千多年中，僅有八代，是不可能的事。

第三，神會又揑造惠可在少林寺親問菩提達摩的神話，其作僞的痕跡更不可掩飾。

從此以後，各派各自造作傳法世系，自神會的八代說，淨覺的七代說（楞伽師資記，有敦煌唐寫本，藏倫敦巴黎），以至於惟寬的五十一代說

（白居易傳法堂碑），各自爭奇炫博，紛紛不一。直到九世紀，二十八代說方纔成爲最通行的世系。其實都是假造的歷史，不過八代太少，五十一代又太多，二十八代說比較不多不少，故終佔優勝。

此卷後半專宣傳金剛般若波羅蜜經，無甚重要，故我前年只影印了前四十九行，作爲我自己參考之用。但後來高楠順次郎先生和常盤大定先生都想把神會的語錄收入新刊的大藏經裏，故我後來又托人把五十行以下補鈔完全。今年十一月中，用金剛般若經，勝天王般若經，放光般若經等校勘此卷中所引經文，加上標點，手寫成此本，即題爲「荷澤大師神會語錄第三殘卷」。

民國十八年十一月二十日

卷四

頓悟無生般若頌殘卷

——荷澤大師顯宗記——

倫敦藏敦煌寫本

胡適校寫



頓悟無生般若頌

「無念爲宗，無作爲本。眞空爲體，妙有爲用。夫眞如無念，非想念而能知。實相無生，豈色心而能見？無念，念者卽念眞如。無生，生者卽生實相。無住而住，常住涅槃。無行而行，卽超彼岸。如如不動，動用無窮。念念無求，求本無念。菩提無得，淨五眼而了三身。般若無知，運六通而弘四智。是知卽定無定，卽慧無慧，卽行無行。性等虛空，體同法界。六度自茲圓滿，道品於是無虧。是知我法體空，有無雙泯。心本無作，道常無念。無念無思，無求不得。不彼不此，不去不來，體悟三明，心通八

解，功成十力，富有七珍，入不二門，獲一乘理。妙中之妙，即妙法身。天中之天，乃金剛慧。湛然常寂，應用無方。用而常空，空而常用。用而〕(1)不有，即是眞空。空而不無，玄知(2)妙有。〔妙有〕(3)則摩訶般若，眞空即清淨涅槃。般若通秘微之光(4)，實相達眞如之境(5)。般若無照(6)，能照(7)涅槃。涅槃無生，能生般若。涅槃般若，我(8)異體同，隨義立名，(9)法無定相。涅槃能見(10)般若，具佛法僧(11)。般若圓照(12)涅槃，故號如來知見。知即知常(13)空寂，見即直見(14)無生。知見分明，不一不異。(15)動寂俱(16)妙，理事皆如。理淨處事(17)能通，達事理通(18)無礙。六根无(19)染，(20)定慧之功。相念(21)不生，眞如性淨(22)。(23)覺(24)滅心空，一念

相應，頓超凡聖(25)。無不能無，有不能有，行住坐臥，心不動搖，一切時中，空(26)無所得。三世諸佛，教旨(27)如如(28)，菩薩大悲(29)轉(30)相傳受。(31)至於達磨，屆此爲初，遞代相傳(32)，於今不絕。所〔傳〕(33)秘教，意在(34)得人。如王繫(35)珠，終不妄與。福得(36)智慧，二種莊嚴，解行(37)相應，方能建立。衣爲法信，法是衣宗。(38)衣法相傳，更無別付(39)。非衣不弘(40)於法，非法不受於衣。衣是法信之衣，法是無生之法。無生既(41)無虛妄，法(42)是空寂之身。知空寂而了法身，(43)而眞解脫。

頓悟無生般若訟一卷(44)

（原）　大英博物館藏敦煌本 S. 468號

（甲）　縮刷藏經（雲六）景德傳燈錄卷三十『荷澤大師顯宗記』

(1)〔無念……用而〕此二百三十三字，依（甲）補

(2)支知＝便成　（甲）

(3)〔妙有〕依（甲）加。則＝即　（甲）

(4)通懸微之光＝是般若之因　（甲）

(5)實相達眞如之境＝涅槃是般若之果　（甲）

(6)(7)照＝見　（甲）

(8)我＝名　（甲）　疑當作「義」？

(9)（故云）十法　（甲）

(10)見＝生　（甲）

(11)具佛法僧＝即名眞佛法身（甲）
(12)圓照＝能建（甲）
(13)常＝心（甲）
(14)直見＝見性（甲）
(15)（故能）＋動寂（甲）
(16)俱＝常（甲）
(17)理淨處事＝如即處處（甲）
(18)達事理通＝達即理事（甲）
(19)无＝不（甲）
(20)（即）＋定（甲）
(21)相念＝六識（甲）
(22)眞如性淨＝即如如之力（甲）

(23)(心如境謝)十境滅心空　(甲)

(24)覺＝境　(甲)

(25)(一念相應頓超凡聖)八字＝(心境雙亡，體用不異，眞如性淨，慧鑑無窮，如水分千月，能見聞覺知，見聞覺知而常空寂，空卽無相，寂卽無生，不被善惡所拘，不被靜亂所攝，不厭生死，不樂涅槃)六十二字　(甲)

(26)空＝發　(甲)

(27)指＝旨　(甲)

(28)如如＝如斯　(甲)

(29)菩薩大悲＝卽菩薩慈悲　(甲)

(30)轉＝遞　(甲)

(31)相傳受十(自世尊滅後，西天二十八祖，共傳無住之心，同說如來知見)二十三字　(甲)

(32)傳＝承　(甲)

(33)「傳」依(甲)加

(34)意在＝要藉 (甲)

(35)璧＝譬 (甲)

(36)得＝德 (甲)

(37)解行＝行解 (甲)

(38)「唯指」十衣法相傳 (甲)

(39)「更無別付」四字＝「更無別法，內傳心印，印契本心，外傳袈裟，將表宗旨」二十字 (甲)

(40)弘＝傳 (甲)

(41)既＝即 (甲)

(42)法＝乃 (甲)

(43)「了法身」十而眞解脫 (甲)

(44)「頓悟無生般若訟一卷」－－ (甲)

跋頓悟無生般若頌

胡　適

此紙只有後幅，前半已殘失，紙粗而字劣。一九二六年十一月我在英國博物館所藏斯坦因 (Sir Aurel Stein) 携去的敦煌寫本中見此卷，卷尾有

　頓悟無生般若訟一卷

九個字。我初不很注意，及讀其文，似曾在何處讀過。及讀至「所秘教，意在得人，如王繫珠，終不妄與」，忽記得傳燈錄所收之荷澤大師顯宗記中似有此語。因取傳燈錄校之，果然即是此

文。遂過錄一本，收爲神會遺集的第四卷。

我在民國十四年作「禪宗史」稿本，便注意神會的事蹟，但當時所得神會遺著，只有一篇顯宗記。我當時對此篇很懷疑，因爲記中已有「西天二十八祖」之說，而我當時不信二十八祖之說起於神會之時，故我不信此記是神會所作。記中原文是：

三世諸佛教旨如斯，即菩薩慈悲遞相傳受。自世尊滅後，西天二十八祖共傳無住之心，同說如來知見。至於達磨，屆此爲初，遞代相承，於今不絕。所傳秘敎，要藉得人。如王髻珠，終不妄與。

我當時讀了唐代名僧的許多碑傳，知二十八祖之說成立甚晚，至白居易柳宗元劉禹錫之時，此說尙未正式成立。顯宗記旣有二十

八祖之說，故我當時疑此文似非神會所作。

但我現在的主張稍稍改變了。我現在主張二十八祖之說成立雖甚晚，而起來却在神會生時，也許即是神會所倡。他初說達摩以前西國只有八代，有他的語錄殘卷爲證。後來此說漸漸修正，改爲二十八代說。此敦煌殘卷最可注意的一點即是無二十八祖的一段話。此卷中無「自世尊滅後，西天二十八祖共傳無住之心，同說如來知見」二十三字。此一點很可注意。神會最初本不會有二十八代說。此頌若眞是神會所作，則此本必是早出之本，故倘無二十八代之說。後來二十八祖之說旣起，始加入此二十三字了。

其次，此文原題不是「顯宗記」，而題爲「頓悟無生般若訟」，訟字嘗是「頌」字之譌。我疑心「頓悟無生般若頌」乃是

原題，後來始改爲「顯宗記」。

> 其文，此文雖無二十八祖，而有「傳衣」之說。有云：
> 衣爲法信，法是衣宗。衣法相傳，更無別付。非衣不弘於法，非法不受於衣。衣是法信之衣，法是無生之法。無生旣無虛妄，法是空寂之身。知空寂而了法身，而眞解脫。

此一段文字又見於日本所傳的曹溪大師別傳，說是弘忍傳法衣給慧能時的付囑。別傳云：

> 忍大師卽將所傳袈裟付能大師，遂頂戴受之。大師問和上曰，「法無文字，以心傳心，以法傳法，用此袈裟何爲？」忍大師曰，「衣爲法信，法是衣宗。從上相傳，

更無別付。非衣不傳於法，非法不傳於衣。衣是西國師子尊者相傳，令佛法不斷。法是如來甚深般若。知般若空寂無住，即而了法身。（而字衍）見佛性空寂無住，是眞解脫。汝可持衣去。」

曹溪大師別傳大概是神會死後出來的書。傳中於先天二年壬子歲慧能滅度之下，插入註文云：「至唐建中二年，計當七十一年。」（按此處計算小誤，當作六十八年。）此註可見作傳的年代。傳中又說慧能臨終時對門人說：

我滅度七十年後，有東來菩薩，一在家菩薩，修造寺舍；二出家菩薩，重建我教。（此即明藏本的「懸記」所本）

這也可見此傳作於慧能死後約七十年的時候。此傳中引用「頓悟

無生般若頌」的一段文字，作為弘忍臨終的付囑，可證此頌出於此傳之前。

傳衣之說，自古無之，到神會始大倡此說，有他的語錄為證。此頌末段特別說傳衣的重要，似此頌真出於神會之手。

又此頌寫本前面殘闕一段，以傳燈錄的顯宗記校之，此段共有二百三十三字。其開卷的四句綱領云：

無念為宗，無作為本。真空為體，妙有為用。

「無作」當是「無住」之譌。唐人寫書，「作」字往往寫成「住」，故容易與「住」字相混。下文「無住而住」，「住」字不誤。後文「心本無作，道常無念」，「作」字亦當是「住」之譌。「無念為宗，無住為本」，是神會的一個重要思想。他的語

錄有云：

不作意卽是無念。……所作意住心，取空取淨，乃至起心求證菩提涅槃，幷屬虛妄。但莫作意，心自無物。卽無物心，自性空寂。空寂體上，自有本智，謂知以爲照用。故般若經云，「應無所住而生其心。」應無所住，本寂之體。而生其心，本智之用。但莫作意，自當悟入。（第一卷）

此頌開端四句，可用此段語錄作解釋。故從思想內容看來，此頌似是神會所作。

又此頌云：

無念，念者卽念眞如。

此意也見於神會語錄第一卷嗣道王問一條。又頌中云：

覺滅心空，一念相應，頓超凡聖。

這是「頓悟」之說，神會語錄中屢說此意。此等處似皆可助證此頌所說是神會的思想。

根據以上幾點，我們姑且假定此頌是神會所作。然在神會遺集之中，此頌要算是最劣的作品。何以故？因爲此頌從頭至尾只是一些抽象名詞，搬來倒去，很像幻術家變戲法，只見無數彈丸飛上飛下，滾來滾去，其實只是兩三丸在那裏迷人眼目。如云：

用而不有，即是眞空。空而不無，玄知妙有。妙有則摩訶般若，眞空即淸淨涅槃。般若通秘微之光，實相達眞

如之境。般若無照，能照涅槃。涅槃無生，能生般若。涅槃般若，義異體同，隨義立名，法無定相。涅槃能見般若，具佛法僧。般若圓照涅槃，故號如來知見。

此等文字只是搬弄一些抽象名詞，排比成駢儷爛調，只是一篇「禪八股」而已。拿這種文字來比較黃檗臨濟的說法，便知荷澤一宗的衰微泯沒眞非無故也。

民國十九年一月六日改定稿

附錄

荷澤神會大師語



荷澤神會大師語

（據景德傳燈錄卷二十八）

洛京荷澤神會大師示衆曰：夫學道者須達自源。四果三賢皆名調伏。辟支羅漢未斷其疑。等妙二覺，了達分明。覺有淺深，敎有頓漸。其漸也歷僧祇刼猶處輪迴。其頓也屈伸臂頃便登妙覺。若宿無道種，徒學多知。一切在心，邪正由己。不思一物，即是自心。非智所知，更無別行。悟入此者，眞三摩提。法無去來，前後際斷。故知無念爲最上乘，曠徹淸虛，頓開寶藏。心非生滅，性絕推遷。自淨則境慮不生，無作（住？）乃攀緣自息。吾

於昔日轉不退輪，今得定慧雙修，如拳如手，見無念體，不逐物生；了如來常，更何所起？今此幻質元是眞常。自性如空，本來無相。既達此理，誰怖誰憂？天地不能變其體。心歸法界，萬象一如。遠離思量，智同法性。千經萬論，只是明心。既不立心即體，眞理都無所得。告諸學衆，無外馳求。若最上乘，應當無作（住？）。珍重。

＊　＊　＊　＊

人問，無念法有無否？（否字疑衍。）

師曰，不言有無。

曰，恁麼時作麼生？

師曰，亦無恁麼時。猶如明鏡，若不對像，終不見像。若見

無物，乃是眞見。

胡適按：敦煌本神會語錄第一殘卷有一章與此段大意同，附錄於此，以供比較。

張燕公問，禪師常說無念法，勸人修學，未審無念法有無？

答，无念不言有，不言无。言其有者，即同世有。言其无者，即同世无。是以无念不同有無。

問，喚作是物？（是物＝什麼）

答，不喚作是物。

問，作勿生是？（作勿生＝怎麼生）

答，亦不作勿生。是以无念不可說。今言說者，蓋

對問故。若不對問，終无言說。譬如明鏡，若不對像，鏡中終不現像。今言現像者，爲對物故，所以現像。

問，不對像照。

答，今言照者，不言對與不對，俱常照。

問，既言无形像，復无言說，一切有无皆不可立。今言照者，復是何照？

答，今言照者，以鏡明故有此性，以衆生心淨故□然有大智惠光，照无餘世界。

問，作沒生（＝怎麼生）得見无物？見无物喚作是物？

答，不喚作是物。

問，旣不喚作是物，何佛性？

答，見不見无物，是眞見常見。

傳燈錄所收，卽出於此，毫無可疑。但傳燈錄本删削過多，遂不可解。如「明鏡不對像」一喩，在敦煌本文理明白，在删節本便不知所云了。此條之對勘，可爲敦煌本添一佐證，又可證傳燈錄所收亦非全無所本。

* * * *

師於大藏經內有六處有疑，問於六祖。

第一問戒定慧，曰，戒定慧如何？所用戒何物？定從何處修？慧因何處起？所見不通流。

六祖答曰，定則定其心，

將戒戒其行。
性中常慧照，
自見自知深。

第二問，本無今有有何物？
本有今無無何物？
誦經不見有無義，
眞似騎驢更覓驢。

答曰，前念惡業本無，
後念善生今有。
念念常行善行，
後代人天不久。

汝今正聽吾言，
吾卽本無今有。

第三問，將生滅却滅，
將滅滅却生。
不了生滅義，
所見似聾盲。

答曰，將生滅却滅，
令人不執性。
將滅滅却生，
令人心離境。
未若離二邊，

自除生滅病。

第四問，先頓而後漸？

先漸而後頓？

不悟頓漸入，

心裏常迷悶。

答曰，

聽法頓中漸，

悟法漸中頓。

修行頓中漸，

證果頓中頓。

頓漸是常因，

悟中不迷悶。

第五問，先定後慧？

先慧後定？

定慧初後，

何生爲正？

答曰，常生清淨心，

定中而有慧。

於境上無心，

慧中而有定。

定慧等無先，

雙修自心正。

第六問，先佛而後法？

先法而後佛？
佛法本根源，
起從何處出？

曰，說卽先佛而後法，
聽卽先法而後佛。
若論佛法本根源，
一切衆生心裏出。

胡適按：以上六問六答，曾作韻語，內容也很淺薄，似是後人僞造的。如第一答，「定則定其心」，便不似慧能神會的話。第二問「本無今有，本有今無」，今神會

語錄中有長篇問答，其義皆與此答不相同，更可懷疑。第四問頓漸義，答語分四項，皆與神會的思想不同。神會的主張是頓悟頓修，故語錄中說：

譬如一綟之絲，其數無量，若合為繩，置於木上，利劍一斬，一時俱斷。絲數雖多不勝一劍。發菩薩心人亦復如是。……金剛慧發，何得不成？

今說「悟法漸中頓，修行頓中漸」，正是後來的調和之論，決不是慧能神會的思想。又第六問「佛法後先」，語錄中也有此問，神會說，論文字法則佛先法後，論寂滅法則法先佛後。與此條答語也不同。故我以為此六問六答都是後人偽作的。

民國十九年一月六日寫定。

（神會和尚遺集）

輯　者……胡　適

發行者……亞東圖書館

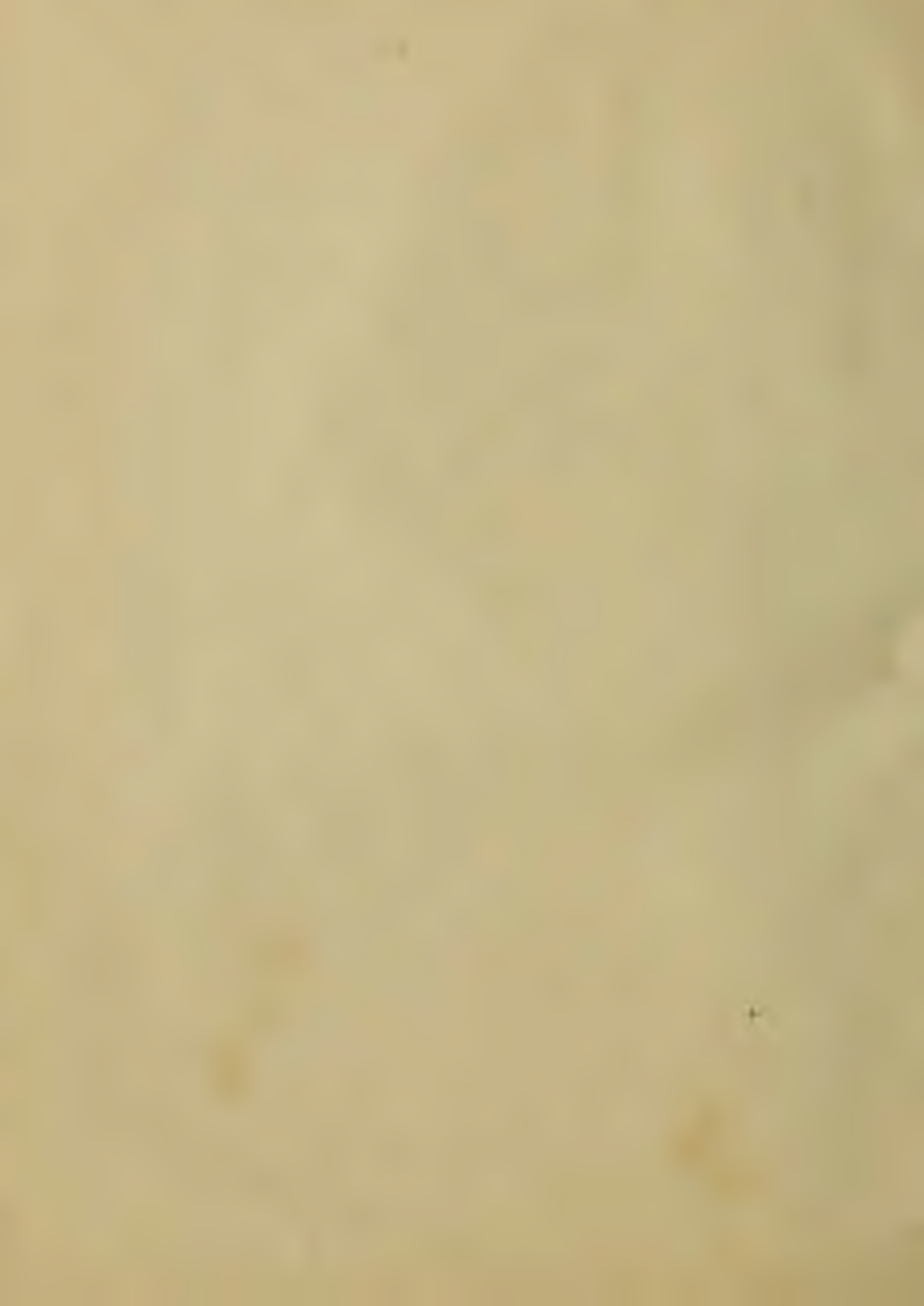
定　價……大洋七角五分

出版期……十九年四月

再版期……二十年九月

發行所：上海五馬路棋盤街西首　亞東圖書館

分售處：各省各大書店



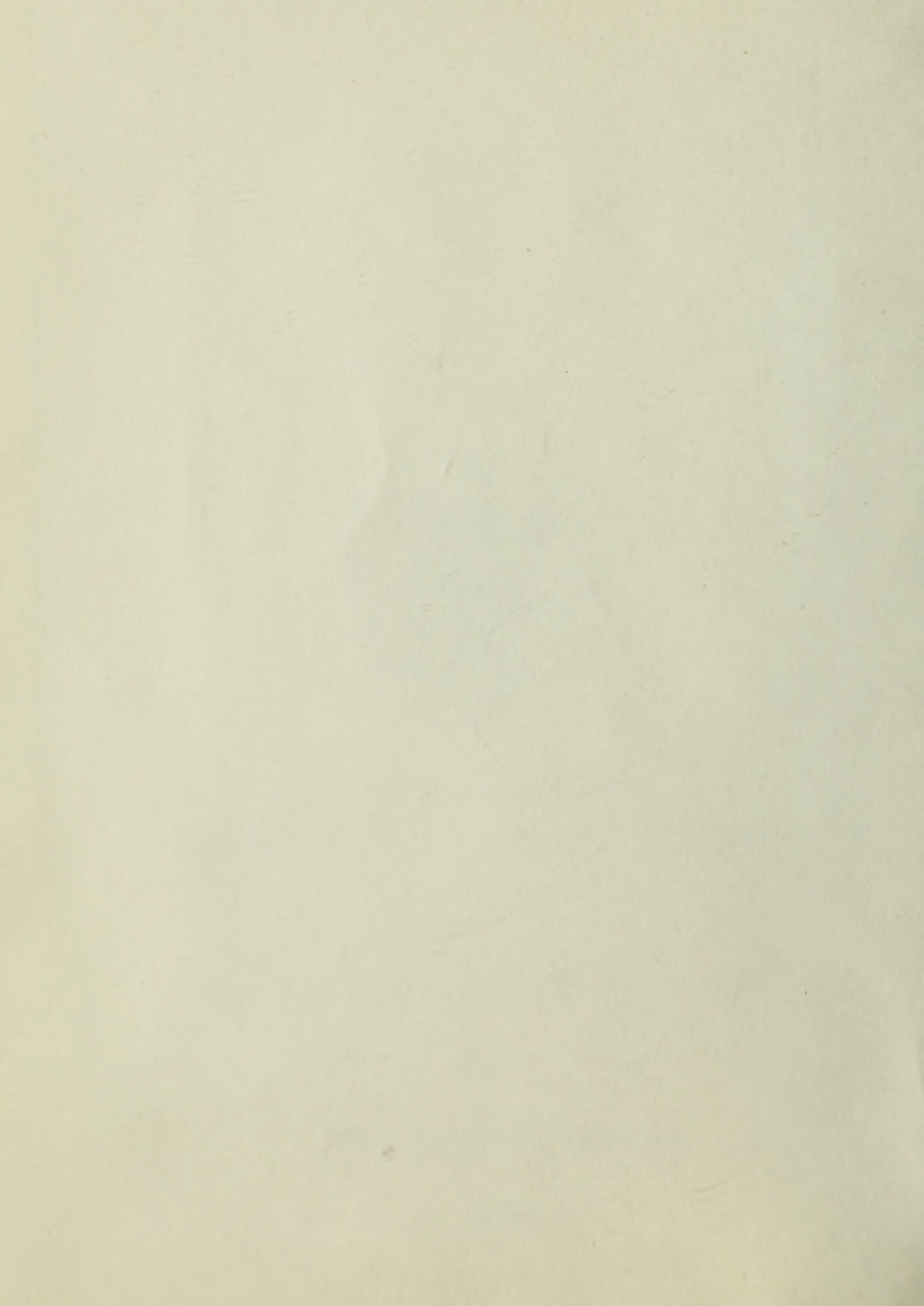


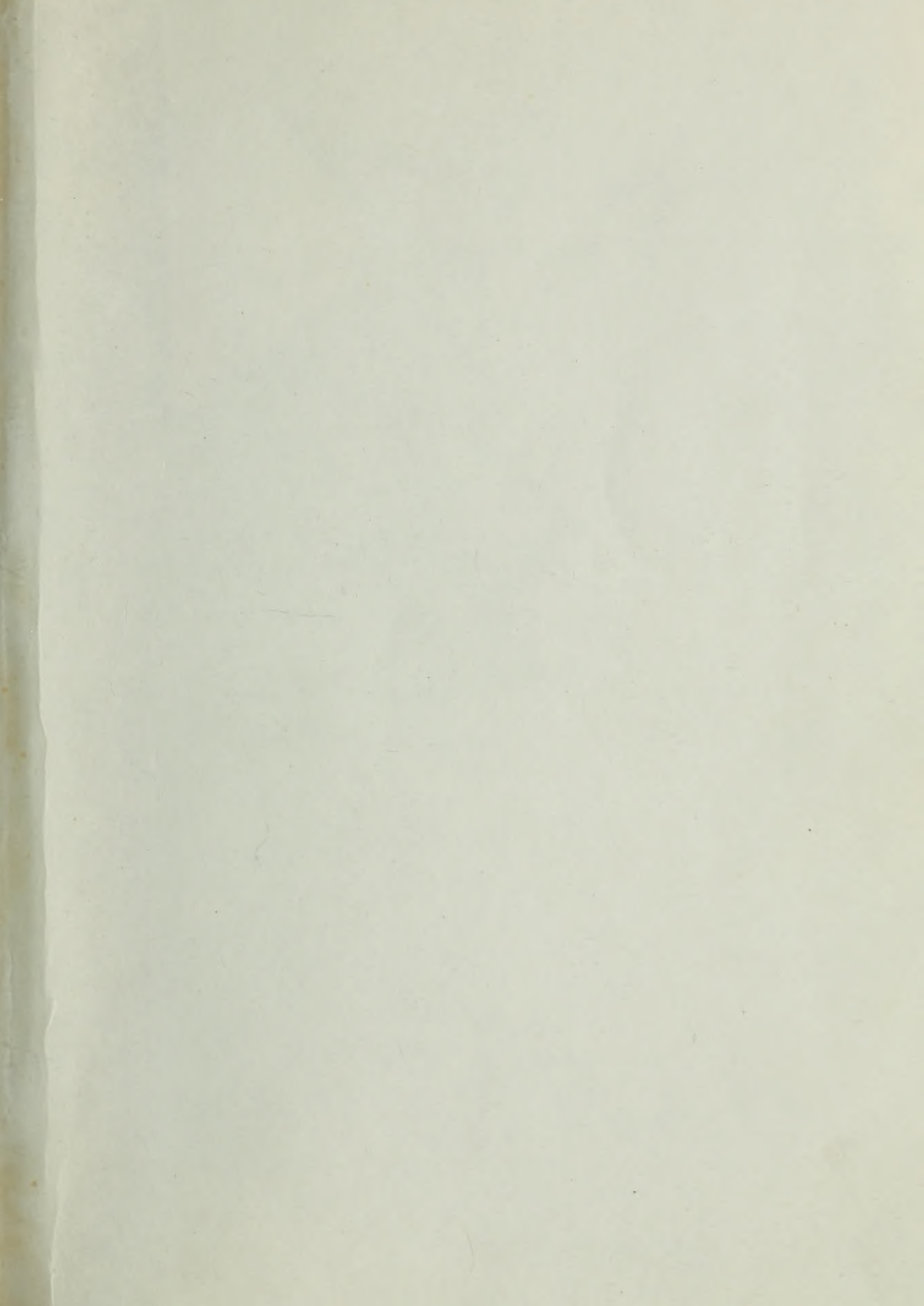







THE ORIENTAL BOOK COMPANY
上海亞東圖書館






UNIVERSITY OF TORONTO
VELUT ARBOR ÆVO